BIBLIOTECA DE BOLSILLO

JOSEP FONTANA

Historia: análisis del pasado y proyecto social

Crítica

Historia: análisis del pasado y proyecto social

BIBLIOTECA DE BOLSILLO

Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/historiaanalisis0000font

JOSEP FONTANA

Historia: análisis del pasado y proyecto social

CRÍTICA
Barcelona

Primera edición en BIBLIOTECA DE BOLSILLO: mayo de 1999

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Diseño de la colección: Joan Batallé

© 1982: Josep Fontana Lázaro
© 1982 de la traducción castellana para España y América:
EDITORIAL CRÍTICA, Barcelona
ISBN: 84-7423-947-8
Depósito legal: B. 21.530 - 1999
Impreso en España
1999. - ROMANYÀ/VALLS, S.A., Capellades (Barcelona)

PRÓLOGO A LA ÚLTIMA EDICIÓN

Este libro se escribió hace dieciocho años y ha tenido una suerte mucho mejor de la que su autor pudo nunca prever para él. No sólo por el número de ejemplares vendidos, sino, sobre todo, por la recepción que tuvo por parte de aquellos para quienes realmente se escribió. Porque si los medios académicos lo acogieron con silencio o incluso con hostilidad —lo cual era lógico y previsible, dado lo que tenía de provocación— los testimonios de aprecio recibidos de lectores, tanto de España como de América Latina, compensaron con largueza el esfuerzo realizado. Cuando en 1989 Iris, una joven profesora de historia del norte de la Argentina que vivía en un poblado cercano a Jujuy —donde su marido trabajaba como maestro de niños, hijos de campesinos de sangre indígena o de mineros bolivianos retirados por las enfermedades de su oficio—, me dijo que mi libro le había ayudado a entender el sentido de su trabajo y me trajo, para que se lo dedicara, un ejemplar del libro que mostraba signos inequívocos de un uso frecuente, me sentí feliz, porque me di cuenta de que había conseguido lo que quería: que había escrito este libro para personas como ella y que el aprecio de esta clase de lectores era una recompensa mucho mejor que la que jamás pudiera darme el mundo académico.

En ese mismo momento me propuse mejorar y rehacer el libro, porque me pareció que era una obligación que tenía con esta clase de lectores. La tarea resultó, sin embargo, más difícil de lo que había pensado inicialmente, porque no se trataba tan sólo de actualizarlo. En los años transcurridos desde que se publicó por primera vez el autor había aprendido lo suficiente como para mejorar mucho de lo que había escrito. Pero lo más importante era que el mundo había cambiado tanto desde entonces que era preciso adaptarlo a los nuevos problemas de nuestro tiempo. Estoy empeñado todavía en esta tarea y espero acabar lo que de hecho será un nuevo libro en un año o dos más. Entre tanto, sin embargo, la obra se había agotado y, como no estaba todavía en condiciones de ofrecerle el nuevo texto, el editor ha creído conveniente que se hiciera esta última edición del viejo, al que he añadido un capítulo final sobre «La historia tras la crisis de 1989».

En algunas cosas, sin embargo, el nuevo libro que escriba no va a ser distinto de éste, porque no han cambiado mis convicciones sobre el papel del historiador como conciencia crítica de la sociedad en que vive. El pasado verano murió una alumna mía, una profesora de enseñanza media que padecía cáncer, que fue cons-

ciente en todo momento de la proximidad de su muerte y siguió trabajando casi hasta el final con la misma pasión, porque consideraba importante que sus alumnos llegasen a entender que vivían en un mundo donde los hombres sufren injusticias, donde las mujeres padecen discriminación y donde hay niños que mueren cada día, en cualquier lugar del planeta, por hambre, porque han pisado una mina o porque los elimina una escuadra de la muerte. En las reflexiones que estuvo escribiendo en los días de la enfermedad contaba cómo, en momentos de sufrimiento agudo por el tratamiento a que estaba sometida, la vino a aliviar la solidaridad con quienes sufrían como ella: «Me vinieron a la cabeza (seguramente porque por aquellas fechas estaba trabajando el tema con los alumnos) los millares de hutus aterrorizados, inocentes de cualquier matanza, vagando ciegamente por los matorrales de la zona de los Grandes Lagos». Tuvo incluso la serenidad de preparar el recordatorio para su propio entierro, donde decía simplemente «Dedicaste tu vida a enseñar historia y a aprenderla», y «Si he sido un eslabón más, muerte ¿dónde está tu victoria?». Estas últimas palabras formaban parte de una de las reflexiones que dejó escritas: «Si he sido un anillo más, un eslabón más en el camino de la humanidad hacia un mundo donde reinen la justicia y la paz y la vida, triunfo de la muerte en el seno de la humanidad».

Compartía con Josepa el convencimiento de que el trabajo del historiador debe servir fundamentalmente para combatir todo aquello que atenta contra el derecho que cada hombre y cada mujer tiene a su vida, a su libertad y a su dignidad. Pero hay algo que he aprendido de su ejemplo y que considero muy importante: la convicción de que aunque hemos perdido muchas batallas, y seguiremos perdiendo otras muchas, nunca seremos definitivamente derrotados. Quienes creen haber triunfado y decretan el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin de las revoluciones, el fin de la aspiración de los oprimidos y los pobres a mejorar su suerte, no conseguirán jamás una victoria definitiva. Nunca podrán dormir tranquilos con su botín mal ganado, porque siempre habrá alguien que enseñe a las nuevas generaciones a ver y entender que el orden que pretenden imponer debe ser combatido. Siempre habrá un profesor de historia que desvele en una nueva generación la conciencia de lo que es justo y lo que es injusto, y le transmita el bagaje de todas estas aspiraciones «de justicia, de paz y de vida» —déjenmelo decir con las mismas palabras de las reflexiones finales de esta alumna mía— que hemos heredado de quienes lucharon antes y que tenemos el compromiso de transmitir a quienes nos sigan, para poder enfrentar nuestra propia muerte con la conciencia de haber sido un eslabón en una cadena que conduce hacia un futuro mejor.

Este libro se escribió para Iris, para Josepa y para todos aquellos que comparten con nosotros la firme voluntad de no rendirse.

JOSEP FONTANA

Barcelona, febrero de 1999.

BREVE, Y NECESARIA, EXPLICACIÓN INICIAL

Este libro no se ocupa de la historiografía (esto es, de la producción escrita acerca de temas históricos), ni de la filosofía de la historia (de la reflexión acerca de la historia hecha por los filósofos, desde fuera de la práctica de la investigación), sino de la teoría de la historia *(esto es, del pensamiento de que se sirve efectivamente el historiador para orientar su trabajo) y de las ideas sociales subyacentes: del proyecto social en que el historiador inscribe su tarea.*

Expresado de manera muy simple, y con las palabras más llanas, el enfoque del análisis que se ha empleado podría resumirse así. Toda visión global de la historia constituye una genealogía del presente. Selecciona y ordena los hechos del pasado de forma que conduzcan en su secuencia hasta dar cuenta de la configuración del presente, casi siempre con el fin, consciente o no, de justificarla. Así el historiador nos muestra una sucesión ordenada de acontecimientos que van encadenándose hasta dar como resultado «natural» la realidad social en que vive y trabaja, mientras que los obstáculos que se opusieron a esta evolución se nos presentan como regresivos, y las alternativas a ella, como utópicas. Se ofrece como una averiguación objetiva del curso que va del pasado al presente lo que suele ser, más bien, un partir del orden actual de las cosas para rastrear en el pasado sus orígenes, aislando la línea de evolución que conduce a las realidades actuales y transformándola en una manifestación del progreso, con fines legitimadores. Entiéndase, sin embargo, que no me estoy refiriendo a un presentismo a la Croce —o a la Collingwood—, de raíces neokantianas: que no se trata de una reelaboración individual de los datos del pasado a la luz de las preocupaciones del historiador, sino de algo que se realiza colectivamente y que tiene una función social.

La descripción del presente —producto obligado de la evolución histórica— se completa con lo que llamo, genéricamente, una «economía política», esto es: una explicación del sistema de relaciones que existen entre los hombres, que sirve para justificarlas y racionalizarlas —y, con ellas, los elementos de desigualdad y explotación que incluyen—, presentándolas como una forma de división social de trabajos y funciones, que no sólo aparece ahora como resultado del progreso histórico, sino como la forma de organización que maximiza el bien común. Cada etapa de la evolución social, cada sistematización de la desigualdad y la explotación, ha tenido su propia «economía política», su racionalización del orden establecido, y la ha asentado en una visión histórica adecuada. De esa evolución del pasado al presente, mediatizada por el tamiz de la «economía política», se obtiene una proyección hacia el futuro: un proyecto social que se expresa en una propuesta política.

Lo que sostengo es que las tres partes de este conglomerado —historia, «economía política» y proyecto social— se encuentran indisolublemente unidas: que ninguna es plenamente comprensible desgajada de las otras. Cuando una de esas concepciones globales de la sociedad se ofrece como alternativa a la del orden establecido, la conexión entre sus distintos elementos resulta aparente. Una vez ganada la batalla, sin embargo, cuando debe dejar de servir como herramienta crítica para actuar como legitimadora del nuevo sistema, se procede a trocear el conjunto en tres elementos separados: una historia supuesta narración objetiva de los acontecimientos significativos del pasado, una economía política supuesta descripción «científica» y neutral del funcionamiento de la sociedad y unos proyectos políticos destinados a resolver los problemas del presente, realizables en el marco de la economía política admitida. A lo más que se llega, como hace ese padre del neoliberalismo económico que es Friedrich Hayek, es a admitir una conexión entre historia y política, pero sin tomar en cuenta el tamiz del presente; de este modo, la conexión se establece en el terreno de las ideas, de las concepciones del mundo, sin que aparezca viciada por el contagio con los intereses. Los historiadores académicos, por su parte, no suelen llegar tan lejos: ellos están convencidos de que se limitan a investigar desapasionadamente el pasado, libres de cualquier prejuicio cultural o político.

Lo que intento es explorar a la luz de este planteamiento la historia de la historia, para poner de relieve cómo se ha amoldado

al cambio social. Aunque se arranca de los orígenes, la atención se ha centrado sobre todo en las raíces inmediatas del presente, con el propósito de explicar cómo ha surgido la concepción global de la sociedad y de la historia que subyace a las afirmaciones teóricas y a la práctica de la investigación de los historiadores actuales. Porque, aunque este análisis se haga en forma de una revisión de la historia de la historia, su finalidad no es tanto la de aclarar el pasado como la de ayudar a desbrozar el bosque en que, entre todos, estamos tratando de encontrar nuevos caminos. Lo que se ha pretendido es, simplemente, aplicar a la historia los métodos de análisis de la propia historia: estudiar la genealogía de nuestras concepciones del pasado para poner en claro el papel que desempeñan en nuestra comprensión de la sociedad actual y en nuestros proyectos para el futuro.

Nos encontramos en un momento en que es evidente que el capitalismo se halla en una crisis estructural. Sus promesas de progreso y felicidad para todos no sólo no se han cumplido, sino que hemos descubierto que son irrealizables. Pero lo malo es que no parece existir un proyecto alternativo válido, que pueda resolver el conjunto de los problemas a que nos enfrentamos, y comenzamos a advertir que lo que habíamos tomado por tal está contaminado con demasiados elementos del viejo proyecto capitalista como para escapar a su quiebra. Es necesario, por consiguiente, desmontar el cuerpo entero de ideas en que se apoya el sistema social en que vivimos, en cualquiera de sus variantes: su teoría economicista de la historia, su visión del capitalismo como una etapa en que han desaparecido las «coacciones extraeconómicas», y el proyecto de un futuro en que los logros de la industrialización habrán de resolver todos los problemas de los hombres, sea por el camino de la libertad de mercado, sea por el de una economía con planificación centralizada.

Hay que comenzar a construir, a un tiempo, la nueva historia y el nuevo proyecto social, asentados en una comprensión crítica de la realidad presente. Para lo primero deberemos rehacer nuestra forma de entender el ascenso del capitalismo como un progreso, para aprender a verlo como el desarrollo de una nueva forma de explotación; deberemos volver a explorar tantas alternativas desechadas como utópicas e inviables, para comprobar si acaso no había en ellas planteamientos que apuntaban a otras líneas posibles de evolución. Deberemos tomar en cuenta, sobre todo, que la línea del pasado que proyectemos hacia el futuro ha de apuntar a una sociedad cuyo

elemento definidor fundamental no ha de ser el de constituir una fase más avanzada del desarrollo industrial —lo que tampoco implica que haya que rechazar tal desarrollo por principio—, sino la de aproximarnos al ideal de la supresión de todas las formas de explotación del hombre: de una sociedad igualitaria en la que se haya eliminado toda coerción. Una sociedad en que no siga siendo preciso racionalizar la desigualdad como una condición necesaria para el progreso colectivo, ni construir toda una visión de la historia para legitimar este argumento. Al término de este libro —acabada la exploración a lo largo de la historia de la historia— habrá llegado el momento de recoger y desarrollar estas ideas.

Sé que algunos lectores pensarán que el hilo conductor de esta revisión del pensamiento social de los historiadores es excesivamente rígido y mis explicaciones, demasiado unilaterales. Deberán recordar entonces que, como se les ha advertido desde la primera página, ésta no es una historia de la historiografía, a la manera tradicional, y que no pretende ser una alternativa a tal género de estudios, sino algo distinto. Que no se ha querido mostrar la evolución de la historia «como ciencia», sino dar una visión «política», en el sentido más noble de la palabra, de tal evolución. De ahí que el hilo conductor deba ser distinto y las cosas de que se habla, otras.

Debo también justificar la dureza crítica de algunos de los juicios que aquí se formulan, y que contrastan con las buenas maneras habituales en el mundo académico. Lo primero que hay que aclarar es que aquí se juzga la teoría, y que una «mala teoría» —calificación que tiene ante todo sentido en términos de un proyecto social determinado— puede ir acompañada de buena erudición. Criticar el viraje teórico que Lucien Febvre imprimió a la escuela de Annales, *por ejemplo, no implica menospreciar las bellas páginas que escribiera sobre la religión de Rabelais. Pero, por otro lado, en un mundo de convenciones en que todo nuevo libro viene a «llenar un hueco», y en que se practica habitualmente el bonito juego que mi amigo Moreno Fraginals denomina «te-escribo-la-nota-de-tu-libro para que luego tú-me-escribas-la-nota-de-mi-libro», tal vez convenga volver a la sana y olvidada práctica de llamar tontos a los tontos, y tramposos a los tramposos.*

Permítaseme, finalmente, una instrucción de manejo. Como se verá este libro contiene dos tipos distintos de notas. Unas remiten al pie de la propia página y contienen citas extensas o amplificacio-

nes y digresiones que ha parecido que convenía leer al mismo tiempo que el texto. Las otras, que envían a las páginas finales del libro, contienen una escueta justificación bibliográfica de lo que aquí se dice. Su finalidad es la de mostrar que la concisión de estas páginas procede menos de la simplicidad que de un esfuerzo deliberado de simplificación. Pero servirán también para poner al descubierto los límites de los conocimientos del autor (y la imposibilidad en que se ha encontrado de acceder a muchos libros en las bibliotecas en que ha tenido que trabajar). Pienso, sin embargo, que estas notas frenarían excesivamente la lectura, lo cual me ha llevado a agruparlas al final y a sugerir que se les eche una ojeada general, antes o después de leer un capítulo, a menos que interese acudir a ellas para aclarar las fuentes en que se basa algún punto concreto.

En la preparación de un libro como éste he contraído numerosas deudas de gratitud, que van desde la que le corresponde a Gonzalo Pontón por su inagotable paciencia hasta la que tengo con los participantes en la Primera Semana de Historia de la Filosofía y de la Ciencia por su amable acogida, pasando por las cuentas pendientes con los amigos que me han proporcionado libros o me han formulado críticas y por el agradecimiento a Perich por haberme permitido utilizar una aguda historieta —más bien una reflexión dibujada— suya. Pero el estímulo mayor lo he recibido de los frecuentes contactos con gentes dedicadas a la enseñanza de la historia, que me han llevado a compartir con ellos la conciencia de la responsabilidad y la importancia de nuestro trabajo. A ellos, ante todo, va dedicado este libro.

JOSEP FONTANA

Barcelona, diciembre de 1981.

NO LO ENTIENDO
EN LA CLASE DE MATEMATICAS YO ME LO CREO TODO...
BUENO, PUES ME EXIGEN LA DEMOSTRACION
EN CAMBIO EN LA DE HISTORIA...
...LO QUE ME EXIGEN ES SOLO QUE ME LO CREA
El Periodi

Capítulo 1

LOS ORÍGENES

Desde sus comienzos, en sus manifestaciones más primarias y elementales, la historia ha tenido siempre una función social —generalmente la de legitimar el orden establecido—, aunque haya tendido a enmascararla, presentándose con la apariencia de una narración objetiva de acontecimientos concretos. El propio cuerpo de tradiciones orales de las sociedades que no conocen la escritura ha sido elaborado para justificar y transmitir lo que se considera importante para su estabilidad. Todos los elementos de esta tradición —genealogías, poemas, fórmulas rituales, proverbios, etc.— tienen una finalidad determinada y, recíprocamente, «cada institución y cada grupo social poseen una identidad propia que se acompaña de un pasado inscrito en las representaciones colectivas de una tradición que los explica y justifica». Nada puede parecer más objetivo que una genealogía, pero en las sociedades pastoriles las genealogías sirven para legitimar derechos sobre la tierra y pueden modificarse, cuando se modifican las necesidades a que responden.[1]

También las representaciones figuradas en los monumentos públicos encierran objetivos semejantes. Los relieves del Egipto faraónico o las pinturas mayas no sólo estaban destinados a perpetuar la memoria de los soberanos, sino a una función didáctica: la de recordar los fundamentos religiosos y profanos del sistema social vigente, tal como debían explicarlos verbalmente los sacerdotes. Las escenas de triunfos militares, en las que nunca falta la representación de los muertos y los vencidos, servían de advertencia de que cualquier intento de subvertir el orden establecido sería reprimido duramente, tanto si procedía de enemigos de fuera como de disidentes de den-

tro. En otro sentido, la colocación en el foro romano de una serie de estatuas de grandes hombres, ordenadas en una secuencia temporal, pretendía mostrar la continuidad de la historia de Roma desde Eneas hasta Augusto o, lo que es lo mismo, sugerir que la política de Augusto era la culminación «natural» de toda una evolución histórica, mientras que la columna Trajana, erigida para conmemorar las guerras dacias, ha podido ser calificada como un «documento político».[2]

Los inicios de la historia escrita están ligados a la justificación del estado monárquico por el doble proceso de señalar su origen sagrado y de identificarlo con el pueblo. Los más antiguos textos históricos conocidos son las listas de reyes, como las que los sacerdotes sumerios guardaban en los templos, donde se contaba cómo la realeza descendió de los cielos al comienzo de una etapa de reyes divinos, seguida por otra de monarcas sobrehumanos —como ese Gilgamesh, quinto rey de la dinastía de Uruk, cuyas hazañas perpetuaron los poetas— hasta enlazar con los soberanos coetáneos. El mito se fundía así con la historia y completaba la genealogía del estado monárquico: asociaba a los reyes a las divinidades, reforzaba el prestigio de la casta sacerdotal y contribuía a explicar las formas de organización del presente. Obsérvese, por ejemplo, que el mito del diluvio se encuentra originalmente en diversas sociedades que comparten el hecho de basar su economía en la regulación social del aprovechamiento de los ríos: el caos del diluvio, sugerido o no por inundaciones históricas, resultaba un contrapunto que hacía resaltar los beneficios del estado hidráulico. Al igual que en Mesopotamia, en Egipto son listas de reyes los más antiguos documentos históricos, como la piedra de Palermo, que data de hace unos 4.500 años, y que contiene además una relación de acontecimientos importantes, como la altura alcanzada anualmente por la inundación del Nilo.[3]

Se suele pensar que entre estas formas primitivas de exploración del pasado —que, como se ve, no excluyen una selección y ordenación de los hechos, destinadas a apoyar una interpretación del presente— y las grandes obras históricas de la Grecia clásica hay un salto en el vacío: que la historia, tal como la entendemos hoy, fue inventada por los griegos en el siglo V antes de nuestra era. Pero, así como nos consta que los sacerdotes mayas leían en los jeroglíficos mucho más de lo que hoy podemos deducir de su escueto y literal significado, hay motivos para sospechar que este cuerpo de «narra-

ciones y crónicas, inscripciones de contenido histórico, compilaciones de oráculos y profecías, y listas de reyes» que forma la parte conservada de la historiografía egipcia o mesopotámica podía servir de base a un saber más amplio, transmitido oralmente por los escribas y los sacerdotes. Heródoto nos dice, por ejemplo, que los sacerdotes egipcios «enumeraban según sus papiros los nombres de otros trescientos treinta reyes» después de Menes, pero añade que también se explicaban de manera muy uniforme en lo referente «a las cosas humanas», y pueden muy bien haber sido estas reflexiones las que han inspirado la parte de su texto en que se enlazan las formas de organización social, la regulación del entorno físico y la sucesión de las dinastías, a partir de este Menes en cuyo tiempo Egipto era un «terreno pantanoso», que desecó tierras ganadas al río, fundó Menfis sobre ellas y mandó excavar un lago junto a la ciudad.* Si es lícito pensar que el saber histórico de estos pueblos puede haber ido más allá de lo que revelan hoy los testimonios arqueológicos, resulta plausible suponer que pudieron influir en este terreno sobre los griegos, como lo hicieron en tantos otros de la ciencia o del arte.[4]

Un consentimiento casi universal hace nacer la historiografía griega con los «logógrafos» de Asia Menor, que habrían recogido la información de los manuales en que los marinos anotaban los puertos y pueblos de las costas mediterráneas, con observaciones sobre

* No ha de extrañar que los sacerdotes comprendiesen perfectamente las «cosas humanas», además de las divinas, si tenemos en cuenta que en Egipto el control de los sistemas de irrigación parece haberse organizado localmente, con participación de los templos, a quienes habría correspondido arbitrar los conflictos que surgiesen en la aplicación de una ordenación consuetudinaria, no escrita, del uso de las aguas, y que probablemente han tenido también una importantísima función redistributiva, necesaria para hacer frente a las incertidumbres provocadas por las variaciones en el volumen de las avenidas del Nilo, que podían crear dificultades en el sistema de riego, cuando eran excesivas, y hambre, cuando eran insuficientes. Obsérvese, sin embargo, que los sacerdotes tratan de ligar el origen del control de las aguas a la figura del primer soberano, Menes, lo cual parece falso, y es probable que ellos supieran que lo era, pero cumplía la finalidad de legitimar una monarquía sagrada y, con ello, toda una estructura política y social en la que los propios sacerdotes ocupaban una posición privilegiada (Karl W. Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt. A Study in Cultural Ecology*, Chicago University Press, Chicago, 1976, pp. 107-108 y *passim*).

sus costumbres y sobre la historia local. La misma palabra «historia» deriva de un verbo que significa «explorar, descubrir», lo que vendría a corresponder al hecho de que la primitiva historiografía griega era, ante todo, una exposición de «descubrimientos» sobre tierras y pueblos extraños. La figura más destacada entre estos logógrafos es la de Hecateo de Mileto (*c.* 500 a.J.C.), cuyas obras se refieren a la descripción de la tierra y a la historia, y de quien se destaca la voluntad expresa de analizar racionalmente los mitos del pasado, «porque las tradiciones de los griegos son contradictorias y, en mi opinión, ridículas», si bien se le acusa de haber querido hacerlo con la simple aplicación del sentido común —limitándose a escoger lo más verosímil—, lo que le habría conducido al fracaso. Tras de Hecateo vendría el gran salto hacia adelante representado por dos hombres, Heródoto y Tucídides, con quienes la historiografía griega llegaría a su cima y, a la vez, se agotaría, para entrar en una larga decadencia de «muchos siglos de cantidad sin calidad».[5]

Esta visión culturalista ha sido enriquecida por François Châtelet, quien ha insistido en la estrecha relación que existe entre este florecimiento de la historia y la aparición de una nueva conciencia política y, sobre todo, por Santo Mazzarino, quien ha expuesto una visión renovadora de los orígenes de la historiografía griega, que enlaza con los cambios sobrevenidos en la sociedad helénica entre el 650 y el 550 a.J.C. Al propio tiempo que se difundía una economía monetaria, en el interior de algunas ciudades-estado tenía lugar una ruptura del equilibrio existente, en perjuicio de la vieja aristocracia terrateniente y en favor de los sectores más ligados a la actividad marítima y al comercio. Esto motivó una serie de cambios políticos, que se dirigieron inicialmente contra los reyes, para dar paso a las tiranías y, finalmente, a las revoluciones que permitieron alumbrar regímenes democráticos controlados por la nueva aristocracia, como sucedió en Atenas alrededor del año 600 a.J.C. Estas modificaciones fueron acompañadas de cambios religiosos que pueden ejemplificarse en el orfismo y que significaron la introducción de motivos ligados a ideas de purificación y a las cosmogonías orientales. Del impulso dado por los poetas y los escritores proféticos nació la tendencia a revisar críticamente los mitos griegos que encontramos en Hecateo o en Heródoto. De la fusión de revolución política y cambios religiosos surgió la interpretación histórica de la edad clásica: una interpretación aristocrática, pero favorable a la demo-

cracia y hostil a los viejos mitos en que se asentaba la sociedad de la realeza y de la oligarquía.[6]

El primero de los grandes historiadores de la época clásica es Heródoto de Halicarnaso (*c.* 485 - *c.* 424 a.J.C.), que continúa a los logógrafos y combina los conocimientos recibidos de ellos con los adquiridos personalmente en sus viajes, que le permitieron conversar con los escribas persas y los sacerdotes egipcios. Por primera vez, el historiador no se contenta con narrar, sino que señala las causas de los acontecimientos y busca el sentido profundo de la evolución histórica. Aunque siga manteniendo una causalidad «divina» para aquellos sucesos que aparezcan como sobrenaturales, propone ante todo explicaciones «humanas y laicas y, en particular, políticas». Conviene destacar también el hecho de que se atreviera a construir una historia «universal», que no sólo se ocupaba de los griegos, sino también de otros pueblos, y que fuera capaz de obtener un rico caudal de noticias sobre éstos. La investigación histórica contemporánea ha reivindicado el valor de las informaciones que nos ofrece contra las acusaciones tradicionales de que era un narrador crédulo y poco veraz. Contra la habitual valoración académica que hace de él un predecesor y de Tucídides, el auténtico maestro, hoy se tiende a destacar en Heródoto, no sólo la amplitud de una concepción que lleva a incluir en la historia la totalidad de la actividad humana, su preocupación antropológica y la curiosidad e interés que mostró por los aspectos económicos y sociales, sino, sobre todo, el hecho de que relacionara todos estos datos con el fin de buscar una explicación para determinados acontecimientos, lo que hace que, en palabras de Momigliano, pueda considerarse que fue Heródoto quien «convirtió en una regla que los historiadores explicasen los acontecimientos que contaban».[7]

Tucídides (*c.* 460 - *c.* 400 a.J.C.), político frustrado por un fracaso militar que le obligó a marchar al exilio, se dedicó a investigar «las férreas leyes que regulan el predominio entre los estados y a interpretar con dura frialdad el mundo político que había destrozado su vida». Estudió la guerra del Peloponeso porque estaba convencido de que se trataba de la mayor de la historia, y que era de conocimiento más seguro que las antiguas —«los sucesos anteriores a éstos, y los aún más antiguos, me resultó imposible, en verdad, conocerlos exactamente, debido al largo tiempo transcurrido, pero a juzgar por los indicios en que tengo confianza cuando miro lo más

lejos posible, no creo que fueran de importancia, ni en cuanto a las guerras ni en cuanto a lo demás»—, pero también porque creía que un estudio exacto del pasado servía para descubrir las reglas con que manejarse en el presente —«me conformaría con que cuantos quieran enterarse de la verdad de lo sucedido y de la de las cosas que alguna vez hayan de ser iguales o semejantes según la ley de los sucesos humanos, la juzguen útil». De Tucídides se ha valorado sobre todo su afán de documentación exacta, pregonado por él mismo —«en cuanto a los acontecimientos que tuvieron lugar en la guerra, no creí oportuno escribirlos enterándome por cualquiera, ni guiándome por mi opinión, sino que relaté cosas en las que yo estuve presente o sobre las que interrogué a los otros con toda la exactitud posible»—, lo que no impide que, en asuntos que le afecten personalmente, deforme deliberadamente los hechos. Se elogia igualmente su mayor precisión cronológica y el carácter más laico —más político— de sus interpretaciones, comparando ambos extremos con Heródoto, lo que se explica en buena medida por la limitación, en el espacio y el tiempo, del tema abarcado y por su proximidad de partícipe directo. Cuesta comprender, en cambio, que Finley le alabe por «su concentración en la guerra y la política con exclusión de todo lo demás», o que se llegue a hablar de «la modernidad de Tucídides». Parece difícil calificar de «moderno» a un historiador que nos cuenta la fuga de veinte mil esclavos de Atenas como un incidente desafortunado más, sin plantear el trasfondo del hecho. Tucídides es, simplemente, el contemporáneo de Ranke y de los historiadores académicos de cualquier época, a quienes sirve más de coartada que de modelo. De modo que no debe sorprender que el viejo e ingenuo Heródoto comience a resultarnos más próximo a quienes pensamos que la historia no puede reducirse al relato de los hechos de gobierno y de guerra de las clases dominantes.[8]

La línea de análisis de la sociedad que encontramos en los grandes historiadores del siglo V aparece también en buena parte de los sofistas de estos años: en hombres como Protágoras (*c.* 490 - *c.* 420), que afirmaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», como Gorgias o como Trasímaco, a quien Platón nos muestra defendiendo la tesis de que «la justicia no es otra cosa que el interés de los más fuertes». Hombres para quienes las leyes y los preceptos morales son un producto de la sociedad —y no de los dioses o de algún otro origen trascendente—, que desarrollan una concepción del progreso

humano antagónica a la visión religiosa dominante y que cultivan la retórica como un arte indispensable para la vida política de la democracia. Pretendiendo descalificar al sofista, Platón hizo su mejor elogio, al decir que «no enseña otra cosa sino los mismos principios que el vulgo expresa en sus reuniones». Porque las preocupaciones de los sofistas, la visión de la historia de Heródoto y Tucídides, el teatro de Sófocles y Eurípides o la medicina de Hipócrates, aspectos diversos de lo que Momigliano llama «la revolución intelectual del siglo v», no sólo están relacionados entre sí por una serie de rasgos culturales que les son comunes, sino por el hecho de corresponder a las formas de democracia que hicieron la grandeza de la Atenas de Pericles.[9]

Todo esto cambió con la crisis del siglo iv. La historiografía decayó, no porque faltasen figuras geniales o porque se produjera una «reacción contra Tucídides», sino porque en las pugnas sociales que tuvieron por escenario principal a Atenas acabó predominando una tendencia conservadora que proponía nuevos métodos de análisis de la sociedad para fundamentar la reconstrucción de la *polis*, en vista de que los aplicados anteriormente habían conducido al triunfo de tendencias populares y habían llevado al poder a una nueva clase de líderes de extracción burguesa. Lo fundamental de este cambio en los métodos de análisis consistió en desgajar de la historia la reflexión generalizadora, convirtiéndola en la ciencia política de Platón y de Aristóteles. Para la historia propiamente dicha quedó tan sólo el estudio de lo particular, y así acabó identificada con la poesía o sometida al asalto de una retórica decadente, para engendrar la llamada «historia trágica», llena de fábulas y de acontecimientos maravillosos, al gusto del gran público, que se transformaría finalmente en un género literario sin ningún punto de contacto con la reflexión acerca de la sociedad. Si el impulso anterior se conservó en los sofistas radicales o en otras escuelas, como la de Epicuro, es poco menos que imposible saberlo, a causa de la pérdida de la mayor parte de sus obras, que contrasta con lo mucho que conservamos de Platón o de Aristóteles, lo cual no parece deberse tan sólo al azar. En todo caso, y para el propósito que nos guía, convendrá ahora detenerse un tanto en estos hombres, más que seguir a unos historiadores menores que aportan poco a la tarea de elaborar un proyecto social.[10]

El pensamiento político de Platón (427-347) y de Aristóteles

(384-322) —prescindiremos aquí del problemático deslinde del de Sócrates— coinciden en su oposición a la democracia ateniense posterior a Pericles * y en proponer formas de gobierno alternativas, que se presentan como mixtas —asociando oligarquía y democracia— pero en las que siempre prevalece una minoría defensora de unos principios aristocratizantes. No quiere ello decir que sintieran repugnancia por formas más autoritarias de gobierno, sino que las creían menos viables. La prueba está en que, en la práctica, ambos colaboraron con tiranos aspirantes al papel de reyes-filósofos —Dionisio de Siracusa y Hermias— y que Aristóteles acabó como amigo y colaborador de los ocupantes macedonios de Atenas, lo que le costó morir en el exilio. Ambos han orientado su reflexión en la dirección de una ciencia política que, en definición de Aristóteles, debe explicar «cuántas clases de constitución hay, cuáles son los medios más adecuados para su mantenimiento y cuáles las causas, internas o externas, por las que cada forma puede ser destruida» —y el libro quinto de su *Política*, dedicado a estudiar las causas de las revoluciones en cada sistema y los modos de prevenirlas, hace de él un antecesor de la *social history* del siglo XX—. En el caso de Platón, la elaboración es menos sistemática y se ha prestado a los más extraños equívocos. *La República* no es una utopía socialista, como ha llegado a decirse, sino una propuesta reaccionaria de sujeción de la comunidad a una clase gobernante aristocrática. Los detalles de esta propuesta eran demasiado radicales como para permitir una cómoda implantación, y el propio filósofo los cambió en *Las leyes*, donde se propone una nueva estructuración social, con una comunidad dividida en terratenientes que gobiernan y trabajadores sin tierra, que se aproxima más al feudalismo que a un supuesto comunismo. Aristóteles, en cambio, hace un planteamiento más pragmático y se apoya

* Pocas veces se habrá expresado más elocuentemente el desprecio por la democracia que en *La República*. «Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos.» Al cabo, y «a causa de la licencia que hay, y esclaviza a la democracia», surge de ésta la tiranía. «La demasiada libertad, parece, pues, que no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud, lo mismo para el particular que para la ciudad» (*La República*, 557 a y 563 e - 564 a).

en las realidades existentes, en especial en la esclavitud.* El primer núcleo de la sociedad es la familia, integrada por marido y mujer, amo y esclavo (sólo los campesinos pobres sustituyen el esclavo por un buey). Por encima de la familia está el poblado, o asociación de familias, y sobre éste, la *polis*, o reunión de poblados. El sistema ideal de gobierno para la *polis* es una forma mixta —la *politeia* o timocracia, de cuya degeneración surge la democracia— que se nos presenta como una mezcla de democracia y oligarquía, sin predominio de los ricos ni de los pobres, sino de las gentes de fortuna mediana. Pero el modelo es ambiguo, sin precedentes históricos en que ejemplificarlo y el caso es que en la única ocasión en que se trató de poner en práctica las ideas políticas de Aristóteles, durante la dictadura «ilustrada» de Demetrio de Falero, entre 317 y 307, el resultado fue un régimen opresor, de consecuencias nefastas para las capas humildes, de modo que los atenienses, vueltos a la democracia en 307, abolieron casi todas las reformas introducidas en estos años.[11]

Lo que tiene más interés en relación con la teoría de la historia es la concepción de las formas de gobierno como etapas de la evolución humana. Para Platón hay cinco formas de gobierno: una buena —que se llamará *reino*, si manda uno, o *aristocracia*, cuando son muchos— y cuatro malas, que se escalonan y suceden a través de unos procesos que no siempre aparecen claros —como en las complejas elucubraciones numéricas que pretenden explicar cómo del seno de la forma aristocrática, la más perfecta, puede surgir la condenable timocracia, primero de los sistemas viciosos y degenerados—. Las cuatro formas malas son: la *timocracia*, identificada con el sistema de Creta y de Esparta, «tan ensalzado por el vulgo»; la *oligarquía*, «régimen lleno de innumerables vicios»; la *democracia*, de la que ya hemos visto qué opinión tenía, y finalmente, surgiendo como algo natural de la evolución del régimen democrático, la

* Aristóteles racionaliza la esclavitud con una interpretación netamente racista, que viene a hacer de su *Política* una especie de «economía política» del esclavismo. El esclavo —que, por definición, no es griego— difiere de su amo «como un animal de un hombre», de modo que esta especie de animales inferiores «son por naturaleza esclavos y es mejor para ellos (...) que sean gobernados por un dueño» (*Política*, I, v, 8-9).

tiranía, «cuarta y última enfermedad del estado».* Para Aristóteles, en cambio, hay tres pares de formas de gobierno, integrados por una variante buena —cuando predomina el interés de la comunidad— y otra mala —cuando se imponen los intereses de los que mandan—. El primer par corresponde al gobierno de uno; su variante buena es la *realeza*, y la mala, la *tiranía*. El segundo, al gobierno de unos pocos, o de los ricos, y nos da la *aristocracia*, como forma buena, y la *oligarquía*, como su degeneración. El tercero y último corresponde al gobierno de los más y será una *politeia* o *timocracia* —esa forma ideal de gobierno que en otras ocasiones nos pinta como una combinación de oligarquía y democracia— o, en su forma viciosa, una *democracia*, situación que se produce cuando los pobres no sólo mandan, sino que imponen sus intereses.[12]

De estos esquemas, que son a la vez clasificaciones y propuestas un tanto vagas de un sistema de etapas históricas, pasamos al último de los grandes historiadores griegos que nos interesa aquí ** y que,

* Si en *La República* predomina el análisis comparado de las formas de gobierno, en *Las leyes* se nos da un esquema evolutivo, partiendo de alguna catástrofe natural, tras de la cual los hombres se encuentran sin organización social alguna. Comienzan reuniéndose en los montes, forman clanes, más adelante agrupaciones de clanes que eligen a algunos para que les gobiernen, hasta que, habiendo progresado suficientemente, se atreven a descender a las llanuras para fundar ciudades (*Las leyes*, 676-682).

** En los dos siglos que transcurren entre la muerte de Tucídides y el nacimiento de Polibio no hay historiadores de obra conservada —conviene insistir en la selección que se opera a través de la pérdida de los libros de muchos autores, de quienes no conservamos más que los títulos de lo que escribieron o pequeños fragmentos que no permiten formarse una idea adecuada de ellos— que hayan hecho alguna aportación renovadora al pensamiento histórico. El único historiador del siglo IV a.J.C. del que nos ha llegado obra suficiente es Jenofonte, «polígrafo» a quien se deben desde un tratado de equitación hasta libros que Finley califica como «de filosofía popular (en un sentido peyorativo)», y que se ha hecho famoso por la narración de sus propias hazañas en la *Anabasis* —libro que atribuyó a un tal Temistógenes de Siracusa, con el fin de hacer más creíbles los elogios de sí mismo que hace en sus páginas— y por su contribución a la biografía de Sócrates. De su *Hellenica*, una historia de Grecia del 411 al 362 a.J.C., que pretendía ser algo así como una continuación de Tucídides, se debe hablar en una historia de la historiografía, por su valor como fuente de noticias, pero no en un libro como éste.

como se verá, enlaza directamente con esta problemática. Polibio (*c.* 200 - *c.* 125) escribió sobre Roma y para los romanos, aunque lo hiciera en lengua griega. Cuando, en el año 168 a.J.C., los romanos vencieron a los macedonios en Pidna, tomaron diversas medidas para asegurarse el control de Grecia, entre ellas la de obligar a la Liga Aquea a que enviase un millar de jóvenes de las clases dominantes a vivir en Italia, como rehenes que iban a pasar allí diecisiete años de su vida. Uno de estos rehenes era Polibio, que destacaría como geógrafo, historiador de las conquistas de Roma, educador de Escipión Emiliano e incluso como agente al servicio de algunos grupos senatoriales. En Italia seguía cuando, el año 146, los romanos aplastaron el intento de rebelión de los griegos, y parece haber tratado de mejorar la suerte de los derrotados. Su condición de cronista del imperialismo romano visto desde dentro —como amigo de la aristocracia gobernante—, pero con la experiencia de un vencido, le convierte en un testimonio de considerable valor. Por primera vez, además, un historiador podía ocuparse de un tema «universal», sin la dispersión de la obra de Heródoto ni la estrechez del ámbito estudiado por Tucídides. Polibio rechazaba la «historia trágica», pero no se contentaba tampoco con la erudición libresca. Devolviendo a la historia su viejo propósito generalizador —reintegrándole la ciencia política desgajada por Platón y por Aristóteles— quería que no sólo fuese investigación sobre el pasado, sino también, y sobre todo, un medio de formación política —de ahí que se haya hablado de «historia pragmática», aunque el término sea muy controvertido—,* lo que explica que considerase necesario añadir el conocimiento directo de los lugares y de los hombres a la fría relación de las noticias sobre pactos y batallas.[13]

El aspecto de Polibio que más iba a influir en el pensamiento

* «¿Qué hombre será tan necio o negligente que no quiera conocer cómo y mediante qué tipo de organización política casi todo el mundo habitado, dominado en cincuenta y tres años no completos, cayó bajo un único imperio, el de los romanos? (...) Así como, con miras a este dominio, será posible a través de nuestra historia comprender claramente todos los acontecimientos, del mismo modo, también, cuántas y cuán grandes ventajas proporciona a los estudiosos el tipo de historia pragmática» (Polibio, *Historias*, I, 1-2).

histórico posterior —de manera indirecta, puesto que su obra fue desconocida en el occidente europeo durante la edad media y sólo en parte se nos ha conservado— fue su formulación de una teoría cíclica de los gobiernos, que cierra y completa las elaboraciones de Platón y de Aristóteles, incorporándolas a un marco histórico —lo que, de paso, libraba a la ciencia histórica de su condena a ocuparse tan sólo de lo singular, y volvía a convertirla en herramienta de análisis social—. Polibio nos describe las diversas formas de gobierno y nos muestra las razones que conducen a su apogeo, primero, y a su decadencia, después, hasta engendrar una reacción que hará que se las substituya por otras. El ciclo se inicia cuando los hombres, al término de una catástrofe natural, viven como los animales y se reúnen en torno a los más valerosos y fuertes de sus semejantes, creando la *monarquía primitiva*, que se convierte en *auténtica realeza*, cuando el motivo para la adhesión pasa a ser la estima por la superioridad intelectual del jefe. La decadencia de la *realeza* engendra la *tiranía*, y la reacción contra ella de grupos escogidos de la sociedad da lugar a que ésta sea reemplazada por la *aristocracia*, cuya degeneración es la *oligarquía*. La pugna contra el gobierno oligárquico no es obra ya de un sector limitado de la sociedad, sino que se hace con la participación de una amplia masa del pueblo, y su resultado es la instauración de la *democracia*, que también acaba por degenerar y se transforma en *oclocracia* o gobierno de las turbas. En este momento la sociedad llega a un grado de disolución en que los hombres vuelven a vivir como animales, al igual que había sucedido tras el cataclismo natural, y se vuelve a iniciar el ciclo de monarquía primitiva, realeza, tiranía, aristocracia, oligarquía y oclocracia. Aunque es posible señalar muchos antecedentes intelectuales a estos planteamientos, como hemos visto al hablar de Platón y de Aristóteles, tampoco hay que olvidar que los griegos habían vivido la experiencia de verse sometidos sucesivamente a la presión de una serie de imperios —Persia, Lacedemonia, Macedonia y Roma— y eran conscientes de la transitoriedad de tales construcciones políticas.[14]

Cuando de los historiadores griegos pasamos a los romanos, la dificultad para interpretar el pensamiento que anima sus obras —para poner en relación su visión del pasado con su «economía política»— aumenta. Tenemos, en primer lugar, el problema de los proemios: siguiendo una costumbre que deriva de los retóricos griegos, los his-

toriadores latinos hacen preceder sus obras de exposiciones filosóficas donde se insiste en su preocupación por la imparcialidad y en su propósito moralizador, exposiciones que tienen poco o nada que ver con la obra que prologan. Por lo que se refiere a la imparcialidad, es difícil admitir que la hubiera en los grandes historiadores de la etapa final de la República y del primer siglo del Imperio, cuya vinculación a la política era clara. Es difícil atribuir objetividad y propósitos moralizadores a Salustio (87 - *c.* 35 a.J.C.), político turbio que fue acusado de crímenes y abusos, a un Tito Livio (59 a.J.C. - 17 d.J.C.) a quien se consideraba como un defensor del régimen implantado por Augusto o a un Tácito (*c.* 58 - *c.* 120 d.J.C.) que expresaba el rencor de la clase senatorial reducida a un papel político secundario por los emperadores, lo que explica que nos haya dejado una imagen hostil y deformada de los reinados de Tiberio, Claudio y Nerón.[15]

Una obra como la de Tito Livio puede integrarse perfectamente dentro del esfuerzo por la construcción de un pasado histórico que se ha llevado a cabo en tiempos de Augusto, con el propósito de legitimar el fin de la República y el establecimiento de un nuevo sistema político. Un esfuerzo que se manifestó en la política de restauración de monumentos, de colocación de estatuas e inscripciones, o en el apoyo dado a la composición de *La Eneida*, que había de crear un mito nacional romano acorde con los propósitos de Augusto, de quien Virgilio había anunciado que «haría renacer el siglo de oro». No se trata de reducir los móviles de los historiadores a sus intereses políticos inmediatos, ni de suponerles simples portavoces de un partido, sino de situar su obra en una perspectiva más amplia, en términos de la elaboración por la clase dominante de una hegemonía cultural, uno de cuyos elementos básicos era lo que se ha llamado el «historicismo romano», según el cual las formas sociales establecidas, y la estructura política destinada a preservarlas, serían la obra de muchas generaciones de romanos, actuando a lo largo de los siglos en una línea de evolución única y predeterminada. A la elaboración de esta hegemonía —cuya necesidad iba más allá de las diferencias que pudiesen implicar los intereses políticos de grupo— contribuirían los poetas, los teorizadores de la política (y en lugar muy destacado Cicerón, cuyas elucubraciones acerca de la historia no pasan de ser retórica) y los historiadores, fuesen senatoriales, partidarios del Imperio o republicanos nostálgicos de un

pasado más o menos inventado, que esto, al fin y al cabo, resultaba secundario ante lo que estaba en juego. Como ha dicho Walsh, hablando de las vinculaciones atribuidas a Tito Livio, éste no era un partidario de Augusto «en ningún sentido político significativo». Lo que sucedía era que «las actitudes fundamentales de Livio —su arraigado sentimiento religioso, su patriotismo, su preocupación por la moralidad— se nutrieron del clima que prevalecía en los primeros años del Principado».[16]

Para comprender esto hay que tener en cuenta la profunda crisis social que conmovió los últimos tiempos de la República, en el siglo I a.J.C. No se trata sólo de hechos como la revuelta de esclavos acaudillada por Espartaco, que llegó a contar con 150.000 hombres en armas, sino de signos más graves de disolución social, aunque representasen una amenaza militar inmediata mucho menor, como la insurrección de Catilina, que unió a nobles romanos arruinados con campesinos pobres de Etruria. La crisis de la clase dirigente podía abrir el camino a las reivindicaciones de los campesinos y de la plebe urbana, y engendrar un estallido revolucionario. Para evitarlo no había más salida que poner coto a los abusos de los de arriba y ofrecer a los de abajo la posibilidad de expresar su protesta dentro del orden establecido, sin recurrir a la violencia. Esta salida es la que va a ofrecer el Imperio, que garantizará la paz social con el apoyo de los soldados y de la plebe urbana, aunque, en contrapartida, no haya mejorado la suerte de los campesinos. Gracias al nuevo régimen, escribirá Horacio, no hay que temer las conmociones públicas ni la muerte violenta. El precio pagado por las clases dominantes por esta paz social fue alto, y se comprende que haya serias diferencias de apreciación entre un Tito Livio, que no ha perdido nada, y un miembro de la clase senatorial postergada, como Tácito. Pero en la tarea de contribuir a la construcción de una historia que sirviese de justificación del orden establecido —de una «economía política» que racionalizase la pobreza de los campesinos y la sujeción de los esclavos— las diferencias desaparecerían para dar paso a un empeño compartido. El propio Tácito reconocerá que, tras veinte años de discordias civiles y de excesos, Augusto «nos dio con una constitución la paz bajo un príncipe: desde este momento los lazos se hicieron sentir más duramente».[17]

Entre Tácito y san Agustín (354-430) hay una larga coexistencia de una historiografía romana pagana y otra cristiana, como la hay

entre las instituciones políticas de un imperio que se desmorona y una Iglesia que va ocupando progresivamente el lugar de «la marchita organización estatal romana». Por un lado, autores paganos «menores», como Arriano, Dion Casio, los escritores de la *Historia Augusta* o ese Amiano Marcelino (*c.* 330 - *c.* 397), contemporáneo de san Agustín, cuya obra está en la línea de una historiografía laica, preocupada por las causas externas e internas de la decadencia del imperio. Por otro, una historiografía cristiana que, aunque escrita en latín, no surge de la romana clásica por un proceso de evolución o degeneración, sino que responde a una nueva concepción de la sociedad —a la necesidad de justificar un nuevo sistema de relaciones entre los hombres—. Así se explica que los historiadores clásicos caigan gradualmente en el olvido. Sólo Salustio será ampliamente leído durante toda la edad media, en la medida en que se acomoda a los objetivos moralizantes perseguidos por los historiadores cristianos. Tito Livio sería admirado de lejos —no se le volverá a leer hasta el siglo XIII— y Tácito permanecería ignorado hasta que lo redescubrieran los humanistas. La historia romana servía, sobre todo, como compendio de acontecimientos y anécdotas usadas como ejemplos de moral, lo que explica el éxito de compilaciones como la de Valerio Máximo, que servirán en cierto modo de modelo para las de milagros cristianos, a las que se unen para formar el repertorio de argumentos para una sociedad que empleaba casi exclusivamente métodos orales de comunicación, como la lectura en alta voz y la predicación, lo que duraría hasta que, en los siglos finales de la edad media, y en conexión con «la creación de instituciones centralizadas características del estado feudal», vuelva a difundirse el conocimiento de la escritura y se multipliquen de nuevo los libros.[18]

Lo que distingue mayormente el esquema de la historiografía cristiana del de la clásica no es, como suele decirse, la contraposición entre un planteamiento cíclico y otro lineal —de la creación del mundo al fin de los tiempos—, sino el hecho de que la grecorromana buscaba la explicación de los fenómenos históricos en el interior de la propia sociedad, haciendo uso de una causalidad fundamentalmente terrena, mientras que la cristiana supone que existe un esquema determinado desde fuera de la sociedad humana, por designio divino, que marca el curso ineluctable de la evolución histórica. El estudio de la historia le sirve al cristiano para confirmar la fe —base en que

se sustenta el nuevo orden social— con la secuencia de los milagros y la comprobación del cumplimiento de las profecías. Claro que como no todo lo anunciado en las profecías se ha cumplido ya, de este estudio se pueden deducir también orientaciones acerca de lo que ha de suceder en el futuro. El pasado se estudia, además, para incluir toda la historia no cristiana dentro de las pautas marcadas por el esquema bíblico, del mismo modo que se aspira a incluir a todos los hombres vivientes en la comunidad de los fieles: a la catolicidad de la Iglesia corresponde la universalidad de la historia cristiana. Y para ambas tareas —para descifrar las profecías y coordinar los diversos relatos históricos— se necesita un buen conocimiento de la cronología.[19]

Preocupación por la universalidad y fijación de una cronología generalizable se combinan en la obra de Eusebio de Cesarea (*c.* 265-330), quien en sus *Crónicas*, conocidas en occidente a través de la versión latina de san Jerónimo, se esfuerza por enlazar el relato bíblico con la historia de los pueblos del oriente próximo y con la grecorromana, y dedica la mayor parte de su trabajo a construir unas tablas sincrónicas para determinar la concordancia de los hechos relatados en la Biblia con las listas de soberanos asirios, medos, persas y egipcios, con la periodización griega por olimpiadas o con las listas de los magistrados romanos, sentando las bases de un sistema que llegará hasta la *Cronología enmendada de los antiguos reinos*, de Newton, inspirada aún por el interés en el desciframiento de las profecías. La preocupación por la cronología tiene también dimensiones más modestas, pero de origen igualmente religioso. Para empezar, la que se refiere a la fijación de la fecha de la Pascua, que condiciona la de otras festividades religiosas, y que exigía un complicado esfuerzo de relacionar dos sistemas de calendario distintos. Fue precisamente en los blancos que quedaban entre año y año de las tablas pascuales donde los monjes comenzaron a anotar los acontecimientos más notables del año —cometas, tormentas, muertes de grandes personajes—, iniciando una forma de analística que no tardaría en emanciparse de este estrecho marco. Por otra parte, fueron también los monjes quienes comenzaron a preocuparse por la determinación más precisa de las horas del día, cuyo empleo estaba estrechamente fijado en la regla de san Benito, lo que condujo en la dirección que había de llevar a la construcción de los primeros relojes mecánicos, en el siglo XIII.[20]

La concepción cristiana de la historia,* por otra parte, contemplaba la evolución de la humanidad como algo necesariamente pasivo, movido desde fuera, tal como advertimos en un manuscrito catalán del siglo XIV que nos presenta las seis edades de la historia figuradas en una rueda, en cuyo interior está el ángel encargado de moverla: «por este ángel se mudan los tiempos y las edades», nos advierte una leyenda. Ello no impide, sin embargo, que, en su afán por otear el futuro, los historiadores-teólogos buscasen pautas y ciclos en el interior de este discurrir, guiándose por las profecías. Había, en especial, tres grandes modelos proféticos de interpretación histórica que se empleaban complementariamente, puesto que no podía haber contradicción entre ellos. El primero derivaba de Daniel, quien había visto salir del mar cuatro grandes bestias; la cuarta tenía diez cuernos, entre los cuales despuntó un onceavo —con «pequeños ojos como de hombre y una boca que profería cosas grandes o jactanciosas»—, cuyo nacimiento se produjo al mismo tiempo que

* Conviene insistir en que no se habla aquí de la historia escrita durante la edad media, sino tan sólo de la que corresponde al mundo feudal europeo. No nos referimos ni a la rica literatura histórica del Imperio bizantino, ni a la historiografía realizada en el ámbito cultural islámico, con un concepto más amplio del universo y una visión social más rica. Seguir, como se hace en este libro, el hilo conductor que lleva hasta nuestras concepciones, obliga a prescindir de corrientes y figuras que quedan al margen de esta línea genética, por valiosas que sean. El ejemplo más notable es el de Ibn Jaldún (1332-1382), historiador norteafricano de ascendencia sevillana, que en sus *Mukaddima* nos ofreció una introducción a la metodología de la historia, concebida como «información acerca de la organización social», y que acertó a plantear un vasto esquema cíclico que trata de explicar cómo los pueblos de las estepas y los desiertos conquistan las tierras arables de los sedentarios y fundan vastos imperios que son, a su vez, destruidos por nuevas invasiones nómadas, procedentes de sus mismas tierras de origen, al cabo de algunas generaciones, cuando los nuevos reinos «bárbaros» han perdido ya su vitalidad. De todos modos, Ibn Jaldún es una figura solitaria, sin precedentes en la cultura islámica ni una influencia considerable en ella. Descubierto a mediados del siglo XIX, resulta un predecesor genial, pero su importancia para la historia de la historia es escasa. (Hay una traducción de Ibn Jaldún publicada recientemente por Fondo de Cultura Económica, México, con el título de *Introducción a la historia universal.* Véase también: Yves Lacoste, *El nacimiento del tercer mundo: Ibn Jaldún*, Península, Barcelona, 1971.)

la caída de tres de los anteriores. Entre tanto apareció el anciano de los días, la cuarta bestia fue muerta y arrojada al fuego, y el viejo «sentóse para juzgar y fueron abiertos los libros». La interpretación habitual sostenía que las cuatro bestias representaban a los cuatro grandes imperios conocidos por los judíos —babilónico, medo, persa y macedonio—, tras de los cuales vendría el fin del mundo. La necesidad de actualizar una profecía que, entendida así, no se había cumplido, llevó a refundir en uno solo los imperios medo y persa, y a hacer que el papel del cuarto pasase al romano. El problema, como se verá, se reprodujo con la caída del imperio romano, momento en que hubo que añadir que los diez cuernos eran diez reinos, como los surgidos de las ruinas del imperio, que podían durar tanto como conviniese, hasta que apareciese el onceavo cuerno: el Anticristo, anunciador del fin inminente del mundo. El segundo modelo es el del Apocalipsis de san Juan, que empalma en algunos aspectos con la visión de Daniel —hay una bestia salida del mar con siete cabezas y diez cuernos coronados, por ejemplo—, pero que añade un nuevo y enigmático elemento, que estaba destinado a tener un papel muy importante en la historia profética medieval: habrá un período de mil años en que, encerrado el diablo en el abismo, se producirá una primera resurrección, limitada a los elegidos, y Cristo reinará en paz con ellos en el mundo. Al cabo de este milenio feliz, se volverá a soltar el dragón infernal un corto tiempo, para que engañe «a las naciones», y luego vendrán la segunda resurrección —la de todos los muertos— y el juicio final. El tercer modelo, que deriva de la literatura patrística, es el de la llamada «semana cósmica». A semejanza de los seis días de la creación, más el séptimo de descanso, la historia del mundo se divide en seis épocas, que corresponden también a las seis edades del hombre, de la infancia a la senilidad. La séptima edad de la historia sería la del final de este mundo, tal vez la del milenio anunciado por san Juan. Se solía creer, basándose en los textos bíblicos, que los días de la semana cósmica eran de mil años, de modo que al cabo de seis mil después del de la creación comenzaría la fase final de los tiempos.[21]

Los modelos proféticos se acomodaron a la historia del Imperio, y los cristianos, que vivían en una perpetua espera del fin del mundo que iba a a traerles los años felices del milenio, escrutaron las evidencias de la decadencia de Roma para leer en ellas los signos del tiempo que aguardaban. Sin embargo, el hecho de ligar el cumpli-

miento de las profecías a un acontecimiento terrenal tenía el grave inconveniente de someterlas a prueba, y de poner en peligro la fe si las previsiones no se realizaban. De ahí que un hombre como san Agustín, obispo de Hipona (354-430), combatiera tal identificación, en especial después del año 410, cuando Roma fue conquistada y saqueada por Alarico, lo que parecía anunciar el momento esperado. De ese estímulo surgió *La ciudad de Dios*, que no se limitaba a condenar las especulaciones proféticas, sino que iba más allá: reinterpretaba la historia, separando la de Roma de la del cristianismo, la «ciudad terrenal» de la «divina», que era aquélla a que pertenecía legítimamente el cristiano: la única a que se referían las profecías, y cuya historia no tenía nada que ver con los acontecimientos políticos de los reinos y los imperios. Agustín confió a su discípulo Paulo Orosio († *c.* 418) la tarea de escribir una nueva historia del mundo que partiese de esta misma idea. En sus *Historias contra los paganos*, Paulo Orosio volvía a enlazar el relato bíblico con la historia profana, para pasar por encima del saqueo de Roma por los bárbaros como un incidente más, permitido por Dios «para la corrección de la soberbia, lasciva y blasfema ciudad», a la vez que hablaba por primera vez de lo romanocristiano como de algo singular y específico, diferenciado del Imperio.[22]

Tras esta ruptura, y en el transcurso de los siglos VI al IX, los historiadores cristianos se dedicaron a restablecer el enlace entre el relato bíblico y la realidad política en que vivían, pero esta vez refiriéndose a los reinos que habían surgido de la destrucción del Imperio de Occidente, para reafirmar el papel de la Iglesia en el nuevo orden político, a la vez que legitimaban éste, presentando a los nuevos estados como los continuadores de la Roma imperial. Gregorio de Tours (530-594), arzobispo y miembro de una rica familia senatorial, escribió una *Historia de los francos* que arrancaba de la creación del mundo, pero se detenía con especial atención en el período del año 575 al 591, para referirnos una serie de acontecimientos vividos personalmente. Su libro es un desfile de dignatarios laicos y eclesiásticos, donde el pueblo aparece como víctima pasiva de una edad de crímenes, peste, hambre, prodigios —«algunos decían que habían visto caer serpientes de las nubes, otros sostenían que un pueblo entero había sido destruido y se había desvanecido en el aire, con las casas y los hombres que vivían en él»— y falsos apóstoles, reflejado con toda fidelidad por este «Heródoto de la bar-

barie», que no pretendía otra cosa, según afirmaba, que «poner las cosas de manera ordenada para describir los acontecimientos», en un tiempo en que nadie era capaz de «escribir un libro acerca de lo que sucede hoy». Isidoro de Sevilla (560-636) es importante, ante todo, por sus *Etimologías*, compilación enciclopédica de aquella parte del saber antiguo que parecía útil integrar en la enseñanza de la Iglesia, mientras que sus *Historias de los godos, vándalos y suevos*, destinadas a cumplir la misma función política que la obra de Gregorio de Tours, tienen un interés mucho menor. Sólo que el estado godo, para el que había escrito Isidoro, fue destruido por la invasión musulmana, y la historiografía hispanocristiana hubo de rehacer la tarea para acomodar la legitimación a la monarquía asturiana, fingiendo una continuidad del reino godo al astur, a trueque de falsear la verdad histórica y de inventar genealogías fantásticas que hacían de los caudillos montañeses descendientes de príncipes godos refugiados en los riscos cantábricos. Beda (673-735), monje del monasterio de Jarrow, escribió una *Historia de la iglesia y del pueblo de Inglaterra*, donde nos habla, sobre todo, de la Inglaterra sajona y celta, fragmentada en reinos, y de la expansión del cristianismo romano por ella. Se ha elogiado en Beda su interés por exponer sus fuentes de información, «para apartar cualquier duda (...) acerca de la exactitud de lo que he escrito», lo que no obsta para que su relato esté lleno de prodigios ingenuos y de estupendos milagros. Paulo Diácono († *c.* 800), de una noble familia bárbara, educado en la corte de Pavía, se refugió en el monasterio de Montecassino tras la caída del reino longobardo. Escribió unas *Historiae longobardorum*, que en este caso eran una justificación póstuma del estado desaparecido. Pasó, finalmente, a la corte de Carlomagno, y con él se cierra, en cierto modo, este ciclo de recomposición del relato histórico en función de la necesidad de legitimar un nuevo orden político en que el papel de la Iglesia resultaba decisivo.[23]

La destrucción de las monarquías bárbaras, con la llamada «revolución feudal» del siglo XI, que puso en peligro la posición de la Iglesia, dio paso a una gran mutación en el pensamiento social cristiano, de la que surgió una economía política —la teoría de los tres órdenes— que serviría de fundamentación ideológica a la sociedad feudal hasta el triunfo del capitalismo. En el origen de estos cambios sociales está —como ha mostrado Pierre Bonnassie analizando el caso de Cataluña— un crecimiento económi-

co que ha roto, en torno al año mil, los viejos equilibrios de la Europa cristiana, al suscitar las exacciones de las bandas armadas instaladas en los castillos, que se apoderaron del excedente de los campesinos, con el pretexto de defenderles de su propia violencia, y les sometieron a una serie de obligaciones que coartaban su libertad, a la vez que les arrebataban buena parte de sus tierras. Así se consolidó la nueva servidumbre, al tiempo que desaparecía la esclavitud antigua. De las bandas auxiliares de la vieja nobleza surgiría una nobleza menor, la caballería, en un proceso que significaba la consagración de la posición de privilegio de los expoliadores. El poder político del conde y sus ingresos fiscales resultaban amenazados, y éste sólo pudo recobrarlos aceptando una parte del hecho consumado, mediante el reconocimiento del derecho de los caballeros a someter y explotar a los campesinos. Así fue cómo el sistema feudal, nacido de la descomposición del Imperio romano, llegó a su cristalización, en una forma que Bonnassie ha descrito certeramente —superando la falsa dicotomía de feudalismo y señorío—, al definirlo como «un régimen que se funda en la confiscación, frecuentemente brutal, de los beneficios (del sobreproducto) del trabajo campesino, y que asegura por un sistema más o menos complejo de redes de dependencia (vasallaje) y de gratificaciones (feudos), la redistribución en el seno de la clase dominante».[24]

Muchas cosas iban a modificarse en esta sociedad, desde la estructura familiar, que tenderá ahora al linaje, hasta el papel de la Iglesia, que corría el riesgo de perder su posición como legitimadora de las monarquías bárbaras. La reacción eclesiástica se manifestará en distintas direcciones. Por un lado, por ejemplo, tratará de mantener el control social con una nueva y más estricta regulación del matrimonio; por otro, y ésta es tal vez su baza fundamental, ofrecerá una nueva interpretación de la sociedad, la teoría de los tres órdenes o estados, que justifica su función en el seno de la nueva sociedad feudal. Esta visión propone una «economía política» con una división social del trabajo entre tres grupos distintos: los caballeros, que pelean para defender al conjunto de la sociedad de sus enemigos internos y externos; los eclesiásticos, que rezan y mantienen la relación con la divinidad, con el fin de propiciar bienes y evitar castigos a la sociedad de que forman parte, y la masa de los que trabajan, los *laboratores*, que mantienen a los otros dos grupos, en pago de los servicios que reciben de ellos. Duby ha mostrado que esta

visión se consolida poco después del año mil, «fruto tardío del renacimiento cultural carolingio», y que surge de la operación de introducir a la Iglesia en el viejo esquema dual de los que mandan y los súbditos. La Iglesia reaccionaba así contra su marginación en el nuevo orden feudal, ofreciéndole una legitimación, a la vez que lo defendía y se defendía a sí misma contra un enemigo común: la herejía popular igualitaria.[25]

Los esfuerzos que la Iglesia había realizado para combatir el uso de los modelos proféticos como clave para interpretar el futuro inmediato habían resultado inútiles. Su influencia es evidente en toda la historiografía medieval, e incluso más allá, en las propias acciones políticas. Se ha observado, por ejemplo, que la coronación imperial de Carlomagno tuvo lugar en la fecha en que, según alguno de los cómputos más difundidos, se iniciaba el séptimo día de la historia del mundo y, con él, una época nueva. Quien contribuyó a potenciar este uso de los modelos proféticos fue el abad calabrés Gioacchino da Fiore (*c.* 1132-1202), con consecuencias que iban a resultar trascendentales. Joaquín era hombre de saber y virtud reconocidos, escuchado con respeto por reyes y papas. Si el cuarto concilio de Letrán condenó, aunque matizando su sanción con elogios, algunas de sus ideas trinitarias, fue sobre todo por razones políticas, puesto que Joaquín estaba relacionado con el partido de la paz, inclinado a una transacción con el Imperio. En el terreno de la doctrina, se oponía a la escolástica y patrocinaba un estudio más profundo de las Escrituras, como el que le sirvió a él para formular una serie de paralelismos entre Viejo y Nuevo Testamento. Su visión de la historia enlazaba el esquema de la semana cósmica con otro de tres períodos o *status*, determinado por la intervención de la Trinidad en ella. De ahí surgió el universo complejo del *Libro de las figuras*, con dos juegos de siete etapas cósmicas paralelas (correspondientes al Antiguo y al Nuevo Testamento), al que se sobreponía el de los tres *status*. Estos períodos o *status* correspondían a una edad del Padre —la de la vieja ley—, otra del Hijo —la del Evangelio, que había durado hasta el presente—, y una tercera edad, la del Espíritu Santo que habría comenzado ya a partir de tiempos de san Benito, pero cuya culminación se produciría una vez que el Anticristo fuese derrotado y una Iglesia renovada, integrada por monjes, reinase en paz y contemplación sobre la tierra, y bajo el imperio de una ley nueva, la de un Novísimo Testamento, que no sería escrito, como los dos anteriores,

sino que se presentaría a la percepción inmediata del espíritu.* Lo que había de realmente nuevo en este planteamiento, dejando a un lado la fascinación que pudieran ejercer las especulaciones y las figuras de Joaquín, era que anticipaba un futuro inminente de felicidad que los hombres podían ayudar a construir: un programa que sería recogido con entusiasmo por las nuevas órdenes religiosas, y en especial por los franciscanos, y que algunos emplearían para hacer una crítica de la Iglesia de su tiempo, tan alejada de la contemplación y la pobreza.[26]

La influencia del joaquinismo, y del mensaje que afirmaba que era posible construir un mundo mejor y más justo, como estaba anunciado en su modelo profético, será amplia y duradera. Animó a los grupos que propugnaban la reforma de la Iglesia, como los flagelantes, y a herejías populares de contenido tan radical como la de los «hermanos apostólicos» de Fra Dolcino. Herejías que tienen un contenido más terreno que celeste y cuyo secreto —el de su ínti-

* «El primero de los tres períodos de que hablamos fue en tiempos de la Ley, cuando el pueblo del Señor sirvió como un niño por un tiempo bajo los elementos del mundo. No estaban capacitados para alcanzar la libertad del Espíritu hasta que vino el que dijo: "Si el Hijo os libera seréis ciertamente libres" (Juan, 8, 66). El segundo período fue bajo el Evangelio y dura hasta el presente, con libertad en comparación con el pasado, pero sin ella en comparación con el futuro. (...) El tercer período vendrá hacia el fin del mundo, ya no bajo el velo de la letra, sino en la entera libertad del Espíritu, cuando, después de la destrucción y cancelación del falso evangelio del Hijo de Perdición y de sus profetas, los que enseñen a muchos acerca de la justicia serán como el esplendor del firmamento y como las estrellas para siempre. El primer período, que floreció bajo la Ley y la circuncisión, comenzó con Adán. El segundo, que floreció bajo el Evangelio, comenzó con Ozías. El tercero, en lo que se puede entender a partir del número de las generaciones, comenzó en tiempos de san Benito. (...) La letra del Antiguo Testamento parece por una cierta propiedad de semejanza pertenecer al Padre. La letra del Nuevo Testamento pertenece al Hijo. Así, la comprensión espiritual que procede de ambos pertenece al Espíritu Santo. De manera semejante, el orden de los casados que floreció en el primer tiempo parece pertenecer al Padre por una propiedad de semejanza, el orden de los que predican en el segundo tiempo, al Hijo, y así el orden de los monjes a quienes los últimos grandes tiempos han sido concedidos pertenece al Espíritu Santo» (de la *Expositio in Apocalypsim*, f. 5 r-v, tomado de la traducción publicada en Bernard McGinn, *Visions of the End*, Columbia University Press, Nueva York, 1979, pp. 133-134).

mo sentido y el de la audiencia que lograron entre el pueblo— consiste en que expresan en términos culturales religiosos —los que tiene a su alcance el hombre medieval— unas aspiraciones de reforma social, como diría Labriola, al comentar la forma en que Fra Dolcino «transfiguraba» los problemas políticos del momento «en tipos ya simbolizados por los profetas y por el apocalipsis», midiendo «los tiempos de la providencia». A lo que añadía: «Pero fuiste un héroe, lo cual demuestra que esas fantasías no fueron la causa de tu obrar, sino el envoltorio ideal en que dabas cuenta a ti mismo, como hicieron tantos otros un siglo antes que tú, incluido Francisco de Asís, del desesperado movimiento de las plebes contra la jerarquía papal, contra la burguesía ya fuerte en los municipios y contra la naciente monarquía». El mensaje del joaquinismo, y de la tradición herética popular, se transformó con los husitas en la base ideológica de una primera revolución antifeudal, y tomó en los movimientos de los campesinos alemanes, a comienzos del siglo XVI, el carácter de una sanción religiosa al derecho de los hombres a la igualdad. Por este desvío, un juego de doctrinas creado inicialmente para asegurar la estabilidad de un orden social se había transformado en subversivo y se empleaba para combatirlo. La revisión histórico-profética del joaquinismo, en la medida en que ponía en discusión la autoridad de la jerarquía eclesiástica —imaginando una Iglesia mejor en una sociedad más justa—, minaba la economía política del sistema. Los campesinos ingleses del siglo XIV, o los alemanes de comienzos del siglo XVI, habían dejado de creer que la estructura trinitaria de la sociedad estamental fuese «un reflejo divino de la división funcional del trabajo en la sociedad».[27]

Los cambios sociales de estos siglos de la baja edad media traerían aparejada la transformación del tipo de historia que servía de soporte a la economía política del feudalismo. En la misma medida en que la Iglesia fue perdiendo una parte esencial de su función organizadora de la sociedad, que pasó a los nuevos estados que ahora se constituían —a las monarquías feudales, consolidadas a partir del siglo XIII—, fue preciso construir una nueva historia. Se abandonó progresivamente la vieja historia universal cristiana, con su identificación de «la Iglesia y el pueblo», a la manera de Gregorio de Tours o de Beda, para dar paso a la crónica caballeresca, de Villehardouin a Muntaner, justificadora de una clase social y de su predominio, y surgieron, junto a ella, otros tipos de crónica laica que, si

hacían uso de la teoría de los tres órdenes, la secularizaban en buena medida. Destaca entre estos tipos la crónica «real», que tenía la finalidad de legitimar el papel de las monarquías —sancionado hasta entonces por la consagración—, al identificarlas con sus pueblos, y que, por ello mismo, abandonaría el latín, lengua universal de la Iglesia, para expresarse en las hablas populares. Pero la transformación de la historia iría todavía más allá, de modo que junto a la crónica caballeresca, o a la de «la monarquía y el pueblo», vemos florecer otros géneros —crónicas de ciudades, dietarios de instituciones laicas, libros de recuerdos personales, etc.— que nos hablan llanamente de los hombres y de sus trabajos, como anticipo inmaduro de nuevas formas de entender la historia. Estos antecedentes habían de fructificar sobre todo en Italia, donde el ascenso del *comune* llevó a la constitución de ciudades-estado republicanas, en las que había de surgir un pensamiento político que se expresaría fundamentalmente en términos civiles, como correspondía a las preocupaciones de una sociedad democrática, gradualmente orientada hacia el comercio. En el apogeo de esta etapa hay que situar fenómenos culturales distintos, pero paralelos, como el primer humanismo de Padua, el pensamiento político de Dante —que «quería superar el presente, pero con los ojos vueltos al pasado»— o el arte realista de Giotto —que «captó la confianza en sí mismos y el carácter práctico de quienes vivían del comercio, estaban al frente del *comune* y extendían un agresivo control sobre el campo»—. Cuando la crisis del siglo XIV hizo tambalearse este mundo y puso en evidencia sus limitaciones, fue precisamente cuando, del intento de transformarlo para evitar su hundimiento, surgió la reflexión crítica de los humanistas florentinos.[28]

Llegamos con ello a un punto en que la crisis de la sociedad feudal apunta por primera vez en la dirección que acabará conduciendo, tras una larga y complicada evolución, al triunfo del capitalismo y de la burguesía, y a la consiguiente elaboración de una nueva interpretación de la historia y de una economía política distinta. Este «tránsito» es el que vamos a rastrear en los capítulos siguientes. Pero, antes de hacerlo, quisiera detenerme por unos momentos en la caracterización que debe darse a los movimientos antifeudales a los que nos hemos referido de paso. Suele ser frecuente calificar a los más primitivos de «utópicos» —lo que significa, simplemente, que no tienen ubicación en nuestros esquemas de las

etapas de la evolución social— y a los más maduros, de «protoburgueses» —esto es, anunciadores de las futuras revoluciones burguesas de Holanda, Inglaterra o Francia—. Es natural que en una coalición de hombres que luchan contra el feudalismo haya elementos protoburgueses, pero se me hace difícil admitir este calificativo para los rasgos igualitarios que aparecen en la revolución husita o en otros movimientos radicales. Es lógico que la historiografía académica reconozca como un signo de progreso —«anticipado» a su tiempo, si se quiere, pero nunca «utópico»— todo lo que anuncia el mundo del capitalismo triunfante —la genealogía del sistema que le da de comer—, y que rechace, e incluso condene, lo que no encaja en esta evolución. Pero, si no se participa de la economía política que aceptan nuestros científicos académicos, y no se comparte su preocupación por legitimar el presente, no hay por qué aceptar su estrecha visión histórica, entrando en su juego de sobrevaloración de lo protoburgués y de descalificación simplista de todo lo demás. Es necesario tratar de desvelar la lógica inherente a unos proyectos sociales que no podemos contentarnos con adjetivar como milenaristas, lo que equivale a situarlos fuera del orden «natural» de la evolución histórica.[29]

Capítulo 2

DEL RENACIMIENTO A LA ILUSTRACIÓN

Hasta hace unos años era habitual referirse a la historiografía escrita por los humanistas italianos en términos meramente culturales. Su mérito habría consistido en hacer de la historia un género literario independiente, aunque se contentasen con imitar a Salustio y a Tito Livio y con seguir las lecciones de Cicerón. Como su propósito era el de dar enseñanza moral «por ejemplos», la exactitud de lo que narraban resultaba secundaria para ellos, con tal que la lección a sacar fuese correcta. La mayor novedad habría sido la de dejar de entender el curso de la historia como resultado de la acción de la providencia, para verla «como el relato de actividades humanas inspiradas por motivos humanos», y hasta eso podía suponerse que lo habían aprendido de sus modelos latinos, a los que acudían como maestros de la lengua y del estilo.[1]

Esta interpretación tradicional ha ido cediendo paso a otra que señala la relación que existe entre los cambios culturales, la crisis de las viejas formas de gobierno y el ascenso al poder de nuevos grupos sociales. En el caso de Florencia, especialmente, ha podido examinarse cómo las sucesivas crisis de la ciudad, entre 1402 y 1527, guardan estrecho paralelismo con la formación de una conciencia política que se expresaría a través de nuevas formas de historia, de Leonardo Bruni a Guicciardini. Hans Baron, por ejemplo, ha mostrado que los estímulos que promovieron la aparición de la historiografía florentina del siglo XV fueron mucho más políticos que culturales. En el tránsito del siglo XIV al XV, varias ciudades italianas, encabezadas por Florencia, riñeron una batalla victoriosa contra la tiranía y lograron salvar la libertad republicana. La conciencia de

la significación de esta lucha fue una fuente de estímulos para el pensamiento y la cultura de Florencia. Su importancia para el alumbramiento de la nueva historia sería decisiva. «Fue la doble experiencia de la secularización de la política y del ascenso de una ciudad-estado republicana al lugar más destacado de la escena italiana lo que causó una revolución en las concepciones político-históricas de los florentinos.» Por primera vez se explorarían los hechos de la antigüedad para valorarlos políticamente, sin empeñarse en buscar en ellos la acción de la providencia y el cumplimiento de las profecías bíblicas. Esta orientación puede verse en las obras de hombres como Coluccio Salutati (1330-1406) o Poggio Bracciolini (1380-1459), y resulta clara en la *Laudatio Florentinae Urbis* de Leonardo Bruni (*c.* 1370-1444), donde al panegírico del entorno físico y de la cultura se añade el del regimiento político, gracias al cual «esta prudentísima ciudad tiene tan bien arregladas todas sus partes, que de ello resulta una suprema y concorde república». De ahí arrancaría la nueva historia renacentista, que no hay que entender como un mero avance estilístico. Si Bruni emplea en sus obras el discurso retórico es para poder exponer los debates y tensiones y sacar a la luz los conflictos políticos, convencido, por otra parte, de que la elocuencia pública es necesaria para la práctica de la libertad.[2]

No sería tan sólo en los terrenos de la política y de la historiografía donde se dejase sentir la influencia de este cambio. Fue también entonces, por obra de «aquellos pedantísimos investigadores de antiguas historias», cuando comenzó realmente a modificarse la visión del mundo natural y a abandonarse la fe en la física de Aristóteles y en la cosmología de Tolomeo. Aunque otros hombres habían expresado anteriormente sus dudas, fue la conquista del sentido de lo antiguo como historia lo que permitió analizar aquellas teorías como producto de unos hombres determinados en un contexto cultural dado, y no como revelaciones efectuadas por boca de Aristóteles o de Averroes, lo que era una condición necesaria para poder criticarlas y ponerse en situación de superarlas.[3]

Que ello sucediera sobre todo en Florencia no ha de extrañar. Si en otras ciudades italianas se daba el dominio político de la burguesía, en Florencia el cuadro se complicaba como consecuencia de un mayor desarrollo económico. La confluencia de la actividad bancaria y la industria textil había enriquecido a muchos y reducido a los más a la condición de proletarios. «Ninguna otra ciudad italiana

podía engendrar una variedad tal de condiciones sociales.» El humanismo surgió en este medio, no de las universidades, sino de abogados y notarios, que reunían la doble condición de letrados y de partícipes activos en la vida pública. Esta vinculación a la política tiene mucho que ver con la laicización de sus concepciones de la historia. Los Bruni, Maquiavelo o Guicciardini, acostumbrados a las tareas de regimiento del estado, analizan la historia a la luz de su propia experiencia, que les permite confrontar sus recuerdos con las acciones de otros hombres. «Cancilleres de la república, han hurgado en los archivos, uniendo la pasión del presente a la visión de un pasado comprendido en sus dimensiones propias, que han tratado de captar en su realidad.»[4]

Tampoco ha de sorprender que sea aquí, y en estos mismos años, donde surgieron los fundamentos de la crítica histórica. El renovado interés por los textos literarios de la antigüedad clásica, que fue uno de los estímulos esenciales en el nacimiento de la arqueología —el deseo de identificar los lugares citados en los textos clásicos fue uno de los primeros móviles que llevaron a la búsqueda de monedas e inscripciones y a la formación de las primeras colecciones en Roma y en Florencia—, enseñó a los humanistas a buscar los manuscritos más antiguos, a comparar las diversas versiones y, sobre todo, «a ver el texto en un marco histórico, para establecer el valor correcto de las palabras y de las frases». De esta práctica no sólo habían de salir mejores versiones de las obras literarias clásicas y buenos repertorios de las leyes romanas, sino los primeros ejercicios de crítica histórica aplicada a los documentos. El más famoso de éstos fue la denuncia de la llamada «Donación de Constantino», que pretendía que el emperador había dado al papa Silvestre y a sus sucesores la autoridad sobre Roma y sobre toda la parte occidental del Imperio. Aunque la sospecha de que se trataba de un fraude había sido ya expuesta por diversos autores, fue el humanista Lorenzo Valla (1407-1457), al servicio de Alfonso el Magnánimo de Nápoles y obligado a defender a su soberano contra las pretensiones políticas del papado, quien hizo una crítica demoledora del documento y puso en evidencia los anacronismos, errores de lenguaje e inexactitudes de todo orden que contenía. Sólo que no hay que contentarse con esta dimensión filológica de su crítica, ya que Valla le dio también un contenido religioso —hay que recordar que escribió unas anotaciones a la Vulgata que fueron publicadas por Erasmo en 1516— y, sobre

todo, político, al reclamar el derecho a sublevarse contra la tiranía de unos papas que «de pastores de ovejas, esto es de almas, se han convertido en ladrones y mesnaderos».[5]

En 1434 los Médicis lograron controlar el gobierno de Florencia, dominado por patricios que les eran favorables, y rigieron la ciudad durante sesenta años, sin abolir de hecho las instituciones republicanas, en una larga etapa de prosperidad y florecimiento. El régimen se hundió en 1494, ante la invasión francesa, y se estableció entonces una nueva constitución republicana que daba mayor participación a las capas medias y populares. Los años de esta etapa republicana, que duró de 1494 a 1512, fueron tiempos de conmoción, que vieron la predicación de Savonarola y su muerte, y registraron fuertes tensiones sociales, agudizadas por la crisis económica. De 1512 a 1526 hubo un nuevo período de gobierno de los Médicis, que daría paso a una segunda fase republicana entre 1527 y 1530. Estos años turbulentos vieron figurar entre los protagonistas de la vida política florentina a dos hombres que habían de ser, al propio tiempo, renovadores de la ciencia histórica: Nicolás Maquiavelo y Francesco Guicciardini, coetáneos y amigos, aunque de ideas, políticas e históricas, netamente diferenciadas.[6]

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) era hijo de un humanista y recibió una educación cuidada y amplia. Sus primeros años de actividad parecen haber estado dedicados al mundo de los negocios; entró en 1498 al servicio político de Florencia, y aunque su posición social —pertenecía a la rama empobrecida de una buena familia— no le permitió optar a cargos como los de embajador o gobernador, que desempeñó su amigo Guicciardini, tuvo responsabilidades importantes y llevó a cabo un trabajo diplomático de primer orden. En el terreno político apoyó a la república contra la aristocracia, lo que explica que los Médicis le destituyeran de su cargo en la cancillería, en 1512, y le obligaran a exiliarse. Estos años de ocio político le permitieron llevar a cabo toda su obra de historiador, teórico de la política y literato —*El príncipe*, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *Del arte de la guerra*, *Historias florentinas*, *La mandrágora*, etc.—. Recuperó más tarde la estima de los Médicis y fue protegido por el cardenal Julio, quien, al convertirse en papa con el nombre de Clemente VII, le llamó a Roma (1524). La restauración de la república en Florencia despertó en él la esperanza de que se le volviera a llamar a desempeñar su viejo puesto en la

segunda cancillería —en su obra escrita de los últimos años no había abdicado jamás de sus ideas políticas—, pero en su ciudad no se fiaban de él ni los ricos, que pensaban que pretendía arrebatarles sus bienes, ni los pobres, que le consideraban enemigo de su libertad, de modo que un viejo y amargado Maquiavelo, que comenzaba a pagar la fama equívoca que le había dado *El príncipe*, murió dolorido por este rechazo.[7]

Maquiavelo defendió una utilización política de la historia, como herramienta imprescindible para un arte de gobernar racional. Mientras en el derecho y en la medicina se había sistematizado el conocimiento del pasado para aplicarlo en la práctica, «en cambio, en el ordenar las repúblicas, mantener los estados, arreglar la milicia y administrar la guerra, en juzgar a los súbditos y aumentar el imperio no se encuentra príncipe ni república que recurra al ejemplo de los antiguos». Utilización posible por el hecho de que la naturaleza humana ha sido la misma en todas las épocas, por lo cual «es fácil a quien examina con diligencia las cosas pasadas, prevenir en toda república las futuras y aplicar aquellos remedios que han sido usados por los antiguos o, no hallándolos, pensar en otros nuevos, por la semejanza de los accidentes». Porque aunque los humanistas habían proclamado siempre la utilidad práctica de la historia, no habían acertado a usarla sistemáticamente, como lo demostraba el caos político que reinaba en Italia desde la crisis de 1494. Maquiavelo ambicionaba una especie de cuerpo doctrinal político, elaborado a partir de la historia, que se pareciese al que habían compilado los comentaristas de la ley civil. Nada hay en esto que pueda reducirse a una concepción cíclica de la historia, sino que se refiere, sobre todo, a la necesidad de aprender del pasado para obrar con acierto en el presente. En la discusión acerca de si lo decisivo es la *fortuna* o la *virtú* —un tema habitual del humanismo—, se inclinará por la opinión de que, por mucho que influya el azar, el hombre avisado le hará frente con más posibilidades de éxito que el que se abandona a él.[8]

La prueba de este realismo la tenemos en que, cuando abandona el terreno de la teorización para ocuparse de política concreta —o de historia concreta— se entrega a un minucioso análisis de los hechos. En *El príncipe* proclamará: «siendo mi intento escribir algo útil a quien lo oiga, me ha parecido más conveniente ir a la verdad efectiva de la cosa en lugar de a la imaginación de ella».

En sus *Historias florentinas* nos anuncia que su propósito es interpretar la historia de Florencia atendiendo a las divisiones internas, a los conflictos sociales que se han producido en su seno, en lugar de limitarse, como han hecho la mayor parte de los historiadores, a narrar las guerras que los florentinos han sostenido contra sus enemigos exteriores, porque son precisamente las divisiones intestinas las que pueden dar explicación del fracaso de la república. Sólo que este análisis no es nunca un mero razonar teórico, ni se escuda en la pretextada neutralidad del cientifismo. Maquiavelo no ocultará jamás las convicciones que le inspiran y que le llevan a hacer la apología del «*vivere libero*».

> Es cosa sencilla conocer de donde nace en los pueblos este deseo de vivir libres: porque se ve por experiencia que las ciudades no han aumentado nunca ni de dominio ni de riqueza, sino mientras han estado en libertad (...). La razón es fácil de entender: porque no es el bien particular sino el bien común el que hace grandes a las ciudades. Y, sin duda, este bien común no es observado más que en las repúblicas.

Que quienes le aborrecían por estas ideas republicanas lograsen convencer al mundo de que este hombre era un defensor de la tiranía y que se haya identificado el adjetivo «maquiavélico» con conceptos que no tienen nada que ver con su pensar recto, claro y libre, es algo que debe hacernos meditar acerca de la mentira del saber académico que propicia tales engaños.[9]

Francesco Guicciardini (1483-1540), nacido de buena familia, fue un abogado de éxito hasta que se incorporó a la política en 1511, al ser designado embajador ante Fernando el Católico, en España, donde le sorprendió el regreso de los Médicis al poder. Durante el nuevo régimen desempeñó cargos de considerable importancia, como los de gobernador de Módena, de Reggio y de la Romagna. Tenía fama de buen administrador y de saber oponerse a los abusos de la nobleza, pero la crisis de 1527, con la vuelta a la república, significó un duro revés para él. Odiado por los florentinos, ha de defenderse de ser «ladrón de los dineros públicos, saqueador de nuestra tierra, hombre de odiosa vida privada, deseoso del retorno de los Médicis, amante de la tiranía (...), enemigo de la libertad común». El fracaso le lleva, como a Tucídides, a escribir historia como una forma de reflexionar sobre la política o, mejor, sobre su propia suerte. Las

diferencias entre Guicciardini y Maquiavelo —de quien fue amigo y a quien tuvo por colaborador— son considerables. Discrepaban, para comenzar, en su óptica política. Al republicanismo de Maquiavelo se opone la ambigüedad de Guicciardini, desconfiado hacia «los que predican tan eficazmente la libertad», pero tienen como objetivo real «sus intereses particulares». No es partidario de la tiranía, sino de una libertad moderada, que era lo que los Médicis habían intentado edificar. «No es el futuro de las libertades, ni el fin para el que fueron creadas, que todos gobiernen, porque no debe gobernar más que quien es apto para ello y lo merece, sino la observancia de las buenas leyes y las buenas órdenes, que son más seguras viviendo en libertad que bajo la potestad de uno o de pocos.» O sea: una apariencia de democracia, con un control oligárquico. Tras de esta actitud está un miedo evidente al pueblo, aprendido en las conmociones de su propia ciudad: «Quien dice un pueblo, dice verdaderamente un animal loco, lleno de mil errores, de mil confusiones, (...) sin estabilidad».[10]

Pero las diferencias que más nos importan son las que se refieren a su diversa concepción de la historia, estrechamente relacionadas con sus respectivos planteamientos políticos. Frente a Maquiavelo, Guicciardini se niega a creer en las interpretaciones globales del pasado y en la posibilidad de usar el conocimiento de la sociedad adquirido a través de ellas para predecir el futuro. El tema de la importancia de lo contingente reaparece una y otra vez, en una negativa a cualquier posibilidad de una ciencia política: sobrevaloración del papel de la fortuna —«en las cosas humanas la fortuna tiene un grandísimo poder, porque se ve que a todas horas reciben grandísimo movimiento de accidentes fortuitos, y que no está en poder de los hombres prevenirlos o esquivarlos»—, imposibilidad de la previsión —«las cosas futuras son tan falaces y sometidas a tantos accidentes...»— y, consecuentemente, rechazo de cualquier tratamiento global de los hechos políticos —«es un gran error hablar de las cosas del mundo indistintamente y absolutamente y, por decirlo así, por regla; porque casi todas tienen distinciones y excepciones por la variedad de las circunstancias, que no se pueden valorar con una misma medida». Así, cuando critica los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, de Maquiavelo, lo hace oponiendo las «distinciones» a las afirmaciones globales de éste. Su obra histórica máxima, la *Historia de Italia*, representa una minuciosa descripción de los

acontecimientos que han tenido lugar desde la crisis de 1494, propia de quien tiene una concepción menuda y positivista de la historia y atribuye al azar, a factores imprevisibles y puntuales, los grandes sucesos —lo que es una forma de justificar sus propios fracasos— hasta el punto de que una narración histórica semejante sirve, ante todo, para mostrar «a cuán grande inestabilidad, a la manera de un mar removido por los vientos, sean sometidas las cosas humanas».[11]

Pero ocurre que este hombre —escritor muy inferior a Maquiavelo, que no ha hecho ninguna aportación valiosa a la teoría de la historia— ha sido elogiado desmesuradamente por todos los historiadores académicos contemporáneos, que lo contraponen siempre al «peligroso» Maquiavelo, que caía en la tentación de pensar. Para Gilbert, la *Storia d'Italia* es «la primera gran obra de la historiografía moderna»; Fueter elogia en él «la ignorancia de otros motivos que no fueran los del egoísmo y el áspero y despiadado análisis psicológico», pero también —y ello resulta harto significativo— su «aversión a las reglas teóricas», además de señalar una distinción que se hará tradicional, entre un Maquiavelo «utópico», esto es revolucionario, y un Guicciardini «realista», esto es aceptador del orden establecido. De ahí a presentarlo como modelo de un «oficio de historiador» entendido como mera narración literaria no hay más que un último paso. El pobre Guicciardini no merecía, seguramente, ser destinado a un menester tan triste como el de servir de justificación a tanta mediocridad. Leyéndolo con detenimiento es fácil ver que la contraposición extrema a Maquiavelo no es sostenible, aunque existan fuertes diferencias entre ambos. Lo que separa mayormente sus formas de concebir la historia es que, como ha dicho Vittorio de Caprariis, Guicciardini «no ve o no puede ver que en una imaginada historia de Roma Maquiavelo venía adivinando una *historia eterna*, y de ella deducía la dinámica de la lucha política libre».[12]

El saber histórico de los humanistas florentinos, el meollo de pensamiento vivo que había debajo de sus fórmulas, iba a ser combatido por la iglesia de la Contrarreforma, que condenaba su carácter laico, y por las monarquías del absolutismo, que lo rechazaban por ser republicano. En Italia, la historia humanística fue vaciándose de contenido y convirtiéndose en un conjunto de fórmulas. Los tratadistas del *ars historica* acaban, a fines del siglo XVI, en la trivialidad o en la preocupación exclusiva por el adorno literario; ello es la consecuencia lógica de «haberse presentado como preceptiva,

como método del "escribir histórico", y no como problema de la historia».[13]

Un último momento de eclosión abierta se dio en Francia, en la segunda mitad del siglo XVI, con los teóricos de la «historia perfecta». Esta corriente arranca de Étienne Pasquier, que no sólo pide la verificación crítica de las fuentes, sino que espera que el historiador llegará a establecer unas reglas con las que explicar el curso de los estados por «demostraciones políticas, no menos palpables que las de la matemática». La Popelinière propugna una historia general, que abarcará todos los aspectos de la vida del hombre y tratará de dar razón de los acontecimientos, en lugar de limitarse a narrarlos. Y el punto más avanzado de este movimiento se encuentra tal vez en Jean Bodin y en su *Método para una fácil comprensión de la historia* (1566). Bodin divide la historia en tres campos: la «natural», que estudia las causas que obran en la naturaleza; la «sagrada», que se ocupa de las manifestaciones divinas y, finalmente, «la historia humana», que «expone las gestas del hombre a través de las sociedades». Con ello se desbroza el terreno de las intromisiones de filósofos de la naturaleza y teólogos, y se fundamenta la fe, expresada ya por Pasquier, en la posibilidad de construir una ciencia histórica capaz de explicar racionalmente el ascenso y la caída de los imperios y las civilizaciones. Esta corriente no llegará a sobrevivir durante el siglo XVII, sino que se asimilará a sus cultivadores, a los «libertinos», para combatirlos conjuntamente en nombre del altar y del trono. La historiografía francesa del siglo XVII verá, por el contrario, el triunfo del irracionalismo teológico, culminado en el *Discurso sobre la historia universal* (1681) de Bossuet, donde todo se hace depender directamente del designio divino.* No hay lugar ni para una causalidad en términos humanos, ni siquiera para el azar. Toda posibilidad de una historia que analice racionalmente la evolución humana queda así negada.[14]

* «Dios sostiene desde lo más alto del cielo las riendas de todos los reinos; tiene todos los corazones en su mano: tan pronto contiene las pasiones, como les suelta la brida, y con ello remueve todo el género humano. ¿Quiere hacer conquistadores? Hace marchar el espanto ante ellos e inspira a sus hombres un valor invencible. ¿Quiere hacer legisladores? Les envía su espíritu de sabiduría y previsión» (Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* Garnier-Flammarion, París, 1966, p. 427).

En Castilla se dieron, durante el siglo XVI, las condiciones que hubieran podido conducir a una renovación completa en la historia. El descubrimiento de América rompió los viejos esquemas del cosmos. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557) escribía al respecto: «Todo esto es mejor remitirlo a las cartas de navegar y cosmografía nueva, la cual, ignorada por Tholomeo y los antiguos, ninguna cosa de ello hablaron». Pero no sólo los mapas habían de renovarse. En estas tierras se hallaban animales y plantas hasta entonces desconocidos, y en ellas habitaban gentes distintas, con lenguas, costumbres y formas de organización social diversas, que el cronista se preocupaba por describir. En algunos lugares se encontraron grandes civilizaciones, cuyas obras superaban a las del solar europeo de los conquistadores, pueblos que conservaban memoria de su historia y que habían logrado establecer un admirable equilibrio con la naturaleza.* Los viajeros tenían los ojos abiertos para ver y los oídos

* Bernal Díaz del Castillo, por ejemplo, nos ha dejado una admirable descripción de la ciudad de Tenochtitlan y de su inmenso mercado: «Y después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella había, unos comprando e otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí había sonaba más que de una legua, e entre nosotros hobo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, e en Constantinopla, e en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaño e llena de tanta gente no la habían visto» (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, capítulo 92). Estaban contemplando una ciudad mayor que cualquiera de las de la Europa de su tiempo y la realidad de unos intercambios que aportaban a la capital «cuantos géneros de mercaderías hay en toda la Nueva España», en una escala que difícilmente podía verse en ningún mercado interior —no marítimo— del mundo de donde los conquistadores procedían. No menos interesantes resultan las observaciones de Cieza de León sobre la forma en que los indígenas del Perú conseguían arrancar cosechas a una tierra tan dura, aunque fuese para proponer que se reconvirtiera todo para producir «trigo, vinos, carnes, lanas» y aceite, sin darse cuenta de que ello hubiese implicado romper el delicado balance de la economía andina que John V. Murra nos ha descrito de manera tan convincente («El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas», en *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975, pp. 59-115), y que hubiera implicado forzar a las poblaciones indígenas a un sistema alimenticio distinto, con las graves dificultades que podía acarrear (sobre este problema, véase E. S. Wing y A. B. Brown, *Paleonutrition*, Academic Press, Nueva York, 1979, p. 3).

atentos a las explicaciones de los indígenas. Incluso los que escriben para contarnos hazañas personales no olvidan hablarnos de los pueblos que han conocido: «Esto he querido contar, porque allende que todos los hombres desean saber las costumbres y ejercicios de los otros, los que algunas veces se vinieren a ver con ellos estén avisados de sus costumbres y ardides, que suelen no poco aprovechar en semejantes casos». El interés por la evangelización de los indios obligó a un profundo estudio de las culturas que se pretendía destruir y convirtió a los misioneros en precursores de la antropología moderna.* Lo más importante desde nuestro punto de vista es que este avizoramiento de mundos nuevos, de formas de organización y de culturas distintas, contenía la semilla de planteamientos globales. Los cronistas de Indias, que, en expresión de Hanke, «contemplaron la conquista como un todo», pudieron haber sido los logógrafos de una historiografía española renovada. Por otro lado, la conquista trajo grandes transformaciones a la propia sociedad española y suscitó reflexiones renovadoras en muchos terrenos. Porque si el padre Las Casas (*c.* 1474-1566) denunciaba la destrucción de las Indias, fray Tomás de Mercado (*c.* 1530-1576) lo hacía con los horrores de la esclavitud negra, a la vez que el estudio de los «tratos y contratos» le llevaba, como al padre Azpilcueta (1493-1586) el de los cambios, a atisbos llenos de lucidez sobre el dinero y los precios.[15]

Estas posibilidades no se cumplieron, sin embargo, en la historiografía española del siglo XVII, que iba a alimentarse del *ars*

* En su empeño por conocer las culturas de los pueblos indígenas, con el fin de facilitar su sujeción, habían de ser los Sahagún y demás unos precursores de los antropólogos modernos, que han hecho para el imperialismo capitalista lo que aquéllos por el de la España absolutista. Evans-Pritchard ha sostenido, en nuestro siglo, la necesidad de los estudios de antropología social para dominar políticamente las comunidades, variar su economía —«por ejemplo cambiando su sistema de tenencia de la tierra, induciéndoles a plantar cultivos de exportación o bien instituyendo mercados y una economía monetaria»—, o conseguir su conversión al cristianismo. Y concluye: «La importancia de la antropología social para la administración colonial ha sido reconocida, en forma general, ya desde principios de siglo. El Ministerio de Colonias y los gobiernos coloniales han mostrado un interés creciente por los estudios e investigaciones en ese campo» (E. E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, p. 124).

historica más desecada, única parte del humanismo civil que pudo arraigar en España en las difíciles condiciones de una sociedad asediada interiormente por Iglesia y monarquía. Maquiavelo se ha convertido en pura retórica en ese desnaturalizado sucesor suyo que es Luis Cabrera de Córdoba (1559-1623), quien en su *De historia, para entenderla y escribirla* (1611) nos dice que las historias

> dan noticias de las cosas hechas, por quien se ordenan las venideras, y assí para las consultas son utilíssimas. El que mira la historia de los antiguos tiempos atentamente y lo que enseñan guarda, tiene luz para las cosas futuras, pues una misma manera de mundo es toda. Las que han sido buelven, aunque debaxo de diversos nombres, figuras y colores que los sabios conocen.

La fatalista entrega a una concepción cíclica se ha consumado. Lo que un día fue pensado como arte de gobernar republicano, se ha convertido al cabo en enseñanza literaria —ni siquiera moral— para monarcas absolutos. Donde Maquiavelo se ocupa de temas como las relaciones entre el príncipe y la multitud o «la causa de que los pueblos abandonen el suelo patrio e invadan otro», Cabrera de Córdoba discurre sobre materias tan trascendentales para el historiador como «el buen sonido de la oración» o «de la antonomasia y epíteto».[16]

A semejante equipaje teórico * correspondía una práctica histo-

* De ahí la sorpresa de leer en un especialista español: «Los tratadistas españoles de historia durante los siglos XVI y XVII son, en su conjunto, superiores a los del resto de Europa. Fue España durante esta época el país en que más libre y ampliamente se meditó sobre la problemática general de la historia» (Santiago Montero Díaz, «La doctrina de la historia en los tratadistas del siglo de oro», introducción a Luis Cabrera de Córdoba, *De historia, para entenderla y escribirla*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948, p. XVI). Disparate de mucho calibre, que implica el desconocimiento de la producción teórica de otros países en los siglos XVI y XVII —que, al fin y al cabo, son los siglos en que escribieron Maquiavelo, Bodin, John Locke o Pierre Bayle—, la sobrevaloración de esos tratadistas locales —Fox Morcillo y Melchor Cano son estudiados por Cotroneo al lado de los italianos en *I trattatisti dell'«Ars historica»* y no resultan más interesantes que el resto— y una extrema miopía acerca de las condiciones de «libertad» en que se movió la vida intelectual española de la época. Claro que el ensayo de Montero Díaz, que no deja de ser útil como repertorio de autores, está escrito en plena

riográfica degradada hasta extremos inconcebibles. La España del siglo XVII vio florecer los falsos cronicones y puso en circulación las fabulaciones más disparatadas, que no sólo ofendían a los principios elementales de la crítica, sino hasta a los del sentido común. Así, para poner un solo ejemplo, fray Gregorio de Argaiz se atreve a inventar en su *Población eclesiástica de España*, entre otras muchas maravillas del mismo tenor, las cartas que se cruzaron entre los judíos de Jerusalén y los de Toledo, con motivo de consultar aquéllos a los que residían en España acerca de lo que debía hacerse con Jesucristo, sin que nadie parezca haberse preocupado de los muchos meses que hubieron de transcurrir entre prendimiento y crucifixión para hacer posible semejante intercambio epistolar. Todavía a mediados del siglo XIX, un libro de texto universitario español seguía haciendo afirmaciones tan estupendas como ésta: «La historia antigua comprende, como queda dicho, todos los tiempos transcurridos desde la creación del mundo hasta el siglo V de nuestra era, que forman un período de casi 4.500 años».[17]

Lo que se salvó de la herencia de los humanistas fue el conjunto de métodos de crítica textual y el trabajo arqueológico. Las querellas religiosas aguzaron el ingenio de los partidarios de la reforma y obligaron a la Iglesia católica a depurar sus textos de la carga de mitos que se les habían ido agregando, forzando una actividad de la que son buen ejemplo los bolandistas —los jesuitas que establecerían las actas de los santos, con el fin de reivindicar un núcleo de verdad histórica debajo de la ganga de las fábulas— y los benedictinos maurinos, y en especial Mabillon (1632-1707), que elaboró un cuerpo de métodos y reglas para el estudio de los documentos en su *De re diplomatica* (1681, el mismo año de la publicación del *Discurso* de Bossuet). No se debe, sin embargo, sobrevalorar la importancia de estos avances metodológicos, y menos aun presentarlos como el nacimiento de la historiografía moderna. Una cosa son las herramientas con que el historiador actúa sobre sus materiales y otra muy distinta la teoría que debe darle el plan general de su investigación. En el primer terreno, la labor de bolandistas y maurinos ha

---

euforia del imperial-franquismo. (Véase, como contrapartida, el cuadro que se describe en Luis Gil Fernández, *Panorama social del humanismo español, 1500-1800*, Alhambra, Madrid, 1981, pp. 429-535.)

sido fecunda; en el segundo, en el que corresponde más propiamente a la historia, no han aportado nada. Mabillon y Bossuet no sólo son contemporáneos, sino perfectamente compatibles.[18]

Ni por los caminos del *ars historica* del humanismo tardío, ni por los de la crítica de las fuentes se transmitió el impulso renovador del Renacimiento, asfixiado por la intolerancia de la reacción. Ello no quiere decir, sin embargo, que el caudal se secara por completo y que la Ilustración hubiera de inventar de nuevo el proyecto de una historia como herramienta de análisis de la sociedad. No hay evolución normal que conduzca de Maquiavelo a Montesquieu por el camino de la historiografía; pero hay una serie de corrientes subterráneas que los enlazan, y la influencia del florentino en el francés —como en Bacon o en los pensadores de la revolución inglesa del siglo XVII— es innegable. Lo que sucede es que las ideas sociales del republicanismo renacentista, y sus concepciones históricas, aparecen entremezcladas con los avances en otros campos de la ciencia. No se puede entender el camino que va de Maquiavelo a Vico, por ejemplo, si no se pasa por Gassendi, Galileo o Descartes: ciencia de la naturaleza y ciencia social avanzan conjuntamente.

Pero al hablar de «ciencia de la naturaleza» conviene rehuir los términos en que nos pinta habitualmente su desarrollo el academicismo, como un ininterrumpido avance del error a la verdad a través de una continua agregación de conocimientos. Cuando los científicos del renacimiento comenzaron a demoler la cosmología aristotélico-tomista —que daba cuenta de lo natural y se completaba con una explicación teológica de lo humano—, dejaron paso a dos grandes corrientes, distintas pero no siempre antagónicas: la de la magia natural y la de la filosofía mecánica. Nos cuesta hoy percatarnos de la importancia que tuvo el pensamiento hermético, en una corriente que va de Giordano Bruno a Newton, pasando por Comenio o por la Royal Society. En la medida en que estos «filósofos de la naturaleza» proponían unos sistemas que integraban el macrocosmos físico y el microcosmos humano, su propuesta atacaba tanto a la cosmología tradicional como a la religión establecida. Y ellos eran conscientes de que sus ideas renovadoras —al igual que las de los filósofos mecánicos, como hubo de aprender a su costa Galileo— no serían aceptadas por la sociedad en que vivían si no se procedía previamente a la transformación de ésta. Es lo que se expresa en una carta de Campanella a Galileo, escrita en 1632: «Estas novedades

de verdades antiguas, de nuevos mundos, nuevas estrellas, nuevos sistemas, nuevas naciones, etc. son anuncio de un siglo nuevo». No es de extrañar que Campanella —impregnado de milenarismo joaquinita— se propusiera la reforma de la sociedad o que las ideas de la magia natural aparezcan asociadas a los planteamientos políticos de los grupos más radicales de la revolución inglesa del siglo XVII.* Para combatir esta amenaza de subversión había que reconstruir otra visión del mundo como la que había dominado en la edad media, adaptada a los conocimientos y a las necesidades sociales de los nuevos tiempos, que explicase satisfactoriamente el mundo físico y conservase el imperio de la religión sobre la esfera de lo humano. El mecanicismo dualista de Descartes, que pudo parecer una respuesta, resultaba peligroso, porque podía derivar fácilmente hacia un materialismo ateo. La nueva visión del cosmos la construyeron, apoyándose en los resultados de doscientos años de renovación científica, los investigadores ingleses del siglo XVII, y en especial Newton, que nos ofrecería un mundo físico que reflejaba el orden de la sociedad humana, y ayudaba a racionalizar este último.** Como ha dicho Brian Easlea: «Los filósofos mecánicos y

* Delio Cantimori ha seguido minuciosamente los hilos de unos planteamientos «heréticos» —que acabarían siéndolo tanto para una Iglesia católica que no acertó a renovarse conforme a las aspiraciones de estos hombres, como para una reforma protestante muy pronto convertida en sostén conservador de la sociedad y del estado— que conducirían, por un lado, al anabaptismo, con su carga revolucionaria, o a Campanella, mientras que por otro, por la vía del socinianismo, llevarían a la Ilustración y a los orígenes del liberalismo. Magia, religión, ciencia y política aparecen frecuentemente asociadas en el pensamiento europeo de los siglos XV al XVIII, de modo que relegar cada una de ellas a su propio cajón transportando hacia atrás, en un flagrante anacronismo, concepciones del presente, puede dificultar la comprensión de las realidades del pasado. (Véase, en cuanto al significado de las herejías del siglo XVI, Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Sansoni, Florencia, 1978[3].)

** «El mundo natural entero, que consiste de los cielos y la tierra, significa el mundo político entero, que consiste de los tronos y del pueblo (...). Los cielos, con lo que hay en ellos, significan los tronos y dignidades y aquéllos que los gozan; la tierra, con lo que hay en ella, la gente inferior, y las partes más bajas de la tierra, llamadas Hades o Infierno, la más baja y miserable porción del pueblo» (texto de Newton citado en M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution,*

experimentales se aliaron en su mayoría con los grupos dominantes y privilegiados, y se obligaron a interpretar el mundo natural y sus hallazgos en una forma que, cuando menos, no minase la legitimidad del poder de clase, sino que más bien lo reforzase».[19]

En este contexto se comprende mejor la reaparición, en la segunda mitad del siglo XVII, de aquellos aspectos más progresivos del pensamiento renacentista que habían sido dejados a un lado por los ciceronianos, herederos de la retórica humanista. Esta fusión de descubrimientos nuevos e ideales viejos expresa la «exigencia de integrar la nueva ciencia de la naturaleza con una nueva y "libre" ciencia del hombre y de la sociedad, por insertar, al cabo, todas las nuevas conquistas en visiones generales capaces de justificarlas y defenderlas, asegurando su afirmación en el terreno de la vida civil». Éste fue, precisamente, el propósito de Giambattista Vico (1668-1744) en su *Ciencia nueva,* que los románticos leyeron mal y Croce interpretó erradamente. Vico sólo se comprende cuando se le reintegra en el curso de la vida científica de la Italia del sur en el tránsito del siglo XVII al XVIII. Entonces comprendemos su anuncio de que es posible convertir la historia en una ciencia social, más precisa, si cabe, que las de la naturaleza: «Este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se deben y pueden encontrar sus principios dentro de las modificaciones de nuestra misma mente humana. Por lo que cualquiera que reflexione sobre ello se maravillará de que todos los filósofos se hayan ocupado seriamente de conseguir la ciencia del mundo natural, del cual, como lo hizo Dios, sólo Él tiene la ciencia, mientras que se olvidaron de meditar sobre el mundo de las naciones, o sea el mundo civil, del cual, habiéndolo hecho los hombres, podían conseguir ellos la ciencia». Un Vico que, lejos de estar preso en un mundo cerrado de retornos,

---

1689-1720, Harvester Press, Hassocks, 1976, p. 14). Como Margaret C. Jacob ha explicado en un libro reciente, el universo de Newton, donde «las fuerzas espirituales controlaban la naturaleza como los reyes y los oligarcas sus estados», correspondía a la sociedad monárquica de la Inglaterra de los Hannóver. Frente a esta imagen cosmológico-política, los radicales, que conservaban la tradición de la magia natural, sostenían la de un «panteísmo» que, por el camino de la divinización de la naturaleza, conduciría al materialismo ateo de Holbach (M. C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen and Unwin, Londres, 1981, pp. 21-23).

como se repite incansablemente, formula una propuesta de etapas del desarrollo social que implica una concepción de progreso, intenta dar una explicación racional —en términos sociales— de los viejos mitos, y es capaz de proclamar la necesidad del maridaje entre teoría y método crítico: «La filosofía contempla la razón, de donde viene la ciencia de lo verdadero; la filología observa la autoridad del arbitrio humano, de donde viene la conciencia de lo cierto (...). Han errado por igual, tanto los filósofos que no se preocuparon de certificar sus razones con la autoridad de los filólogos, como los filólogos que no se preocuparon de verificar sus autoridades con la razón de los filósofos», en el bien entendido de que por filólogos entiende «todos los gramáticos, historiadores, críticos que se han ocupado del conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos, así en el interior, como son las costumbres y las leyes, como en el exterior, como son las guerras, las paces, las alianzas, los viajes y el comercio».[20]

Pero la mejor demostración de cuál sea la correcta inteligencia del pensamiento de Vico no la encontraremos en un desmenuzamiento de sus textos —que son tantos y tan complejos como para permitir que se hagan los más diversos montajes a partir de ellos—, sino en la observación de la trayectoria en que se inserta: de dónde viene y a dónde conduce, cuáles son las influencias que ha ejercido. Y esto resulta inequívoco. Vico procede de la tradición científica más avanzada del siglo XVII italiano y sus continuadores son los ilustrados del siglo XVIII que tomaron de él «las líneas del movimiento histórico y la teorización de la participación popular», junto con elementos fundamentales para la lucha contra el feudalismo —contra «la barbarie de la doctrina feudal», para decirlo con las propias palabras del napolitano—. «En este sentido —dirá Badaloni—, y al margen de anticipaciones idealistas, el pensamiento de Vico llevaba en sí la carga de curiosidad científica y de voluntad de reforma del mejor pensamiento del seiscientos, ambas atenuadas respecto de la confianza de Bacon, pero presentes como para hacer entrever en la historia humana los primeros signos de una ciencia nueva.»[21]

En los dos capítulos que siguen se analizará este mismo problema —la emergencia de una nueva concepción de la historia que se adecuara a las necesidades coetáneas— en el contexto de dos sociedades, y de dos momentos históricos, muy diversos: la Francia de la Ilustración y la Inglaterra de la primera revolución burguesa.

Capítulo 3

LA ILUSTRACIÓN

¿Qué es la Ilustración? Kant la definió en 1784 como: «La salida del hombre de su minoría de edad voluntaria. Minoría, esto es incapacidad de servirse de su entendimiento sin la dirección de otro. Voluntaria, puesto que la causa no reside en una deficiencia del entendimiento, sino en la falta de decisión y de valor para servirse de él sin la dirección de otro. *Sapere aude!* Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento. He ahí la divisa de la Ilustración». Pero estas palabras no reflejan la realidad de un momento del pasado, sino la ilusión de unos hombres que creyeron, equivocadamente, que se hallaban en vísperas de culminar la historia del ascenso hasta la razón: una historia que está muy lejos de haberse completado, al cabo de dos siglos, como lo demuestra que el *Sapere aude!* siga siendo una aspiración.[1]

Los estudios sobre la Ilustración suelen acotar su desarrollo entre las últimas décadas del siglo XVII y las últimas del XVIII, entre la revolución inglesa y la revolución francesa. Lo importante, sin embargo, no es fechar, sino definir la naturaleza del proceso. Las investigaciones suelen limitarse al terreno cultural: analizan los autores y sus obras, las influencias que se ejercen entre ellos, la transmisión de temas aislados de unos libros a otros. Este tratamiento separa las ideas de su contexto histórico, las desliga de los sistemas de pensamiento de que forman parte, y favorece una concepción inmanentista que se limita a considerar la génesis y desarrollo de temas y aspectos concretos. Es posible que este método resulte útil para cierta forma de concebir la historia de la filosofía o de la literatura, pero no nos serviría para nuestro propósito de relacionar la visión

de la historia de los ilustrados con sus concepciones de la sociedad. Un objetivo semejante requiere una óptica más globalizadora.[2]

El concepto que se empleará aquí es muy distinto. Consideraremos que caen dentro del ámbito de la Ilustración los sistemas de ideas de quienes, conscientes del estancamiento de la sociedad feudal, trataron de reformarla desde dentro para que pudiera seguir subsistiendo. Es lo que corresponde, en el terreno de la política, a lo que suele llamarse el «despotismo ilustrado», o sea, al fracasado intento de conjugar los intereses de unos soberanos que no pretendían otra cosa que reforzar el estado absolutista —en los terrenos financiero, administrativo y militar—, y unos sectores reformistas que les ayudaron en esta tarea porque creyeron, equivocadamente, que los «reyes-filósofos» pensaban ir más allá, transformando las sociedades que gobernaban. Los límites cronológicos de la Ilustración pueden fijarse entre la revolución inglesa del siglo XVII y la francesa del XVIII. La primera abrió un proceso de cambio político y económico que puso a Inglaterra por delante de los países europeos de su tiempo. Los ilustrados vieron estos cambios, pero no supieron entender el nexo que existía entre revolución y progreso, y trataron de alcanzar los mismos resultados por medio de un programa de reformas compatible con el orden social vigente. La revolución francesa vino a demostrar, al cabo, la inviabilidad de este proyecto, que en ningún lugar había sido llevado tan lejos como en Francia. Esta misma experiencia demostró que los cambios necesarios para alcanzar un progreso semejante al británico, evitando los riesgos de radicalización presentes en la revolución francesa, exigían la formulación de programas más ambiciosos y complejos que el de la Ilustración, que incluyeran la metamorfosis de la propiedad y el establecimiento de nuevas formas de organización política. Al viejo esquema reformista fracasado le sucederá un programa revolucionario burgués, estudiado para hacer posible un cambio controlado.* Desde este momento, sin embargo, nos encontramos fuera del marco de la Ilustración.

* Se incurre con demasiada frecuencia en el error de suponer que un pensamiento radical en el sentido religioso —como el materialismo ateo de Holbach, por ejemplo— ha de corresponder a actitudes políticas igualmente radicales. Margaret C. Jacob nos ha enseñado recientemente que el pensamiento del «panteísmo» británico, que en su versión original iba ligado al republicanismo, fue asimilado por Holbach y su grupo

En este cuadro interpretativo —que no sostengo que sea mejor que los otros para la historia cultural— no es posible seguir considerando conjuntamente a los autores franceses y británicos del siglo XVIII, como se suele hacer en la mayor parte de los libros sobre la Ilustración. Aunque sea cierto que existen influencias de pensamiento y estilo entre unos y otros, hay algo que los separa netamente: el hecho de que viven en sociedades muy distintas y que, en consecuencia, sus objetivos respecto de éstas han de ser también diferentes. Casini lo ha visto muy bien al decirnos que, a fines del siglo XVII, la situación a uno y otro lado de la Mancha era difícilmente comparable. Por una parte, la sociedad móvil y el poder político dislocado que han salido de la revolución inglesa; por otra, la sólida apariencia de la monarquía absoluta de Luis XIV, con «una rígida estratificación de órdenes feudales». Pero, mientras la sociedad británica se encamina hacia su expansión, Francia ve su desarrollo frustrado por la persistencia de unos obstáculos internos. A la Inglaterra posterior a la revolución corresponden la idea de progreso, el liberalismo económico y la visión histórica de la escuela escocesa; a la Francia feudal, la idea de naturaleza, la propuesta fisiocrática

---

sin la carga política que llevaba en su origen, como correspondía a gentes con fuertes lazos de intereses financieros y sociales que les ligaban al antiguo régimen, y que no podían aspirar, en consecuencia, más que a una monarquía ilustrada (Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen and Unwin, Londres, 1981, pp. 262-263). Como se habrá podido ver, la interpretación de la Ilustración que se da en estas páginas tiene muy poco que ver con la que Franco Venturi atribuye en bloque a «los marxistas», para quienes, según su personal manera de ver las cosas, lo fundamental sería que la Ilustración es «la ideología de la burguesía en desarrollo» (Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1970, p. 20). Los historiadores marxistas pueden tender en ocasiones a la simplificación, pero siempre suelen ser superados por sus simplificadores críticos, acostumbrados a fabricarse versiones caricaturescas del marxismo para demolerlas después victoriosamente. No cuesta demasiado comprender que la Ilustración, definida del modo que aquí se propone, ha podido recibir la adhesión de la burguesía en los años en que expresaba las aspiraciones, compartidas con amplios sectores de la propia aristocracia, de reforma de la sociedad feudal; pero que ha sido reemplazada por otras formas ideológicas donde, o cuando, los objetivos de burguesía y aristocracia han dejado de ser compatibles y la primera ha pasado a expresar sus aspiraciones en sus propios términos.

y la concepción de la historia de Voltaire y Montesquieu. Aunque los libros circulen de uno a otro lado del canal, en ambas direcciones, y algunas de las ideas que contienen se incorporen a sistemas de pensamiento distintos, lo que importa es la coherencia global de los programas sociales que subyacen bajo las interpretaciones de la historia. De aquí que, aun cuando la Ilustración francesa y la escuela histórica escocesa sean contemporáneas, se haya escogido hablar primero de quienes, como los ilustrados, representan una etapa anterior en el proceso de desarrollo que conduce hacia la sociedad del capitalismo.[3]

No es difícil identificar los antecedentes del pensamiento histórico de la Ilustración francesa, pero importa comprender que éste no puede reducirse al resultado de sumar tales influencias, sino que, aunque recoja su lenguaje y adopte parte de sus ideas, integra estos elementos en un esquema nuevo y original, con el que intenta enfrentarse a los problemas específicos de la sociedad francesa del siglo XVIII.* El primero de estos antecedentes debemos buscarlo en el renovado interés por las ciencias de la naturaleza, y en especial por la física newtoniana, que mueve a los ilustrados a transportar los planteamientos de estas disciplinas al campo de las ciencias sociales,

* Del mismo modo conviene observar que el lenguaje y los planteamientos de la Ilustración francesa serán adoptados por otros países donde, en contextos distintos, los resultados serán también diferentes. Lo cual muestra la importancia de no limitarse a catalogar las ideas, o a buscar las relaciones entre los textos, sino poner unas y otras en relación con los problemas de la sociedad y con las actitudes que frente a ellos mantienen sus autores. Es lo que ha hecho, para España, Gonzalo Anes, o lo que plantea, para Iberoamérica, José Carlos Chiaramonte, que nos muestra el carácter reformista de los ilustrados, que aceptaban «la división del trabajo que les ofrece, torpemente, la reforma borbónica», y denuncia el uso ocasional, y hasta oportunista, que hacen de los autores europeos (*Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Ayacucho, Caracas, 1979, citas de las pp. XIX y XXXII). Especialmente interesante resulta el caso de la Ilustración alemana, cuyo desarrollo puede seguirse, por ejemplo, en Nicolao Merker, *L'illuminismo tedesco. Età di Lessing*, Laterza, Bari, 1968, o en Henri Brunschwig, *Société et romantisme en Prusse au XVIII^e siècle*, Flammarion, París, 1973. Convendrá tener presente esto —las diferencias fundamentales que separan la Ilustración francesa de la germánica— para comprender mejor los orígenes del historicismo, entendido como reacción a la tradición ilustrada.

tratando de establecer una especie de física de la sociedad. El segundo es la herencia del libertinismo, por donde se transmite buena parte del caudal crítico alumbrado por el Renacimiento. En el siglo XVIII continuará la difusión manuscrita de estas obras que integran lo que Spink ha llamado «las ciencias humanas clandestinas». Esta tradición de anonimato se extenderá en buena medida a la obra impresa de los ilustrados, que publican sus libros sin indicación del nombre del autor, o se amparan en los más diversos seudónimos, además de buscar para su edición los lugares con mayores garantías de libertad, como las prensas de las ciudades de Amsterdam o de Ginebra. El tercer factor, tal vez el más visible y aparente en la etapa inicial del pensamiento ilustrado, será la influencia del llamado «pirronismo histórico»,* fruto de haber extendido la reflexión crítica al terreno de la historia, pero no limitada a la discusión de la validez de las fuentes, que era lo máximo a que había llegado la historiografía ortodoxa, sino aplicada a los contenidos mismos: a los hechos, a las ideas, a las valoraciones. Los métodos de Mabillon, ideados para depurar y revitalizar la historia eclesiástica, serán empleados contra ella por hombres como Richard Simon en su *Historia crítica del Antiguo Testamento* (1678), mientras la duda comenzará a arraigar en terrenos hasta entonces inmunes a ella, con obras como la *Historia de los oráculos,* de Fontenelle, o *De la debilidad del espíritu humano,* del obispo Huet.[4]

* El obispo Huet refería así los orígenes del llamado «pirronismo»: «El arte de dudar estaba casi en su perfección, y el espíritu humano estaba convencido de su debilidad, cuando Pirrón, natural de Elida, le dio la última mano; pues, tras haber leído los libros de Demócrito y de Metrodoro, siguió a Anaxarco a la India y tuvo allí conversaciones con los magos y los gimnosofistas y, una vez de regreso en su país, propuso un tipo más perfecto de incomprensibilidad que los griegos llaman *acatalepsia.* Pues, habiendo advertido con mucha penetración que los antiguos, después de haber reconocido su ignorancia en todo, e incluso su ignorancia de esta ignorancia, conservaban con todo un modo de filosofar que parecía admitir algunos conocimientos como ciertos y utilizar algunas afirmaciones, le hizo tomar una nueva forma y la puso fuera del alcance de las triquiñuelas de los dogmáticos. En realidad, Pirrón no ha dejado nada por escrito, pero ha tenido discípulos, y estos discípulos han tenido otros, que han cuidado de exponer esta doctrina en obras de las que algunas han llegado hasta nosotros y que nos la han conservado en toda su integridad» (Pierre Daniel Huet, *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain,* Nourse, Londres, 1741, pp. 124-125).

El máximo representante del pirronismo será Pierre Bayle (1647-1706), protestante convertido al catolicismo a los veintidós años y vuelto al protestantismo a los veintitrés, que escandalizó a Europa en 1681 con sus *Pensamientos diversos sobre el cometa,* donde, además de insistir en que «la antigüedad y universalidad de una opinión no era un signo de verdad», sostenía que «el ateísmo no conduce necesariamente a la corrupción de las costumbres», afirmación que iba a desencadenar un tremendo debate. Su obra fundamental es el *Diccionario histórico y crítico* (1697), donde hizo una aplicación sistemática de los métodos críticos al contenido de la historia. Bayle partía de una concepción de la crítica que hasta entonces se había limitado a poco más que al análisis de los textos y proponía extenderla a todos los campos del saber, sin más excepciones que lo referente al estado (que caería en el dominio de la sátira o del libelo) y a la religión (en la medida en que se la consideraba por encima de la razón). La crítica se convierte así en la actividad misma de la razón y se transforma «en el arte de conseguir, a través del pensamiento racional, conocimientos y resultados exactos».[5]

Bayle no ataca nunca directamente la religión, sino los abusos, fraudes y deformaciones de quienes la utilizan para sus fines. Denuncia a los falsos doctores, a quienes los pueblos deberían decir: «Si no sabéis (...) que nos engañáis, vuestra estupidez merece que se os envíe a labrar la tierra, y si lo sabéis, vuestra maldad merece que se os ponga entre cuatro paredes a pan y agua». Una cosa son, sin embargo, sus intenciones, y otra los efectos que conseguirá: la agudeza misma de su denuncia conducirá a algunos más allá de donde se pretendía llevarles. Su libro está en el origen de muchas crisis de conciencia. La influencia del *Diccionario* fue enorme. Figuraba en la mayor parte de las bibliotecas eclesiásticas, lo comentaba la buena sociedad de París y se leía en los cafés de Ginebra; la futura emperatriz Catalina II de Rusia, siendo todavía gran duquesa, empleó dos años en la lectura íntegra de sus cuatro grandes tomos. Fue uno de los libros más difundidos en la Europa de la primera mitad del siglo XVIII y contribuyó decisivamente a universalizar el conocimiento de la lengua francesa, facilitando con ello la circulación internacional de las obras de los ilustrados.[6]

No debe, sin embargo, confundirse a Bayle con los hombres de la Ilustración. Fue uno de sus grandes maestros, en la medida en que les enseñó a pensar —o, por lo menos, a atreverse a pensar—,

pero ni planteó los problemas de la sociedad en que vivía, ni hizo otra aportación que no fuera la generalización de los métodos críticos en el terreno de la historia. El análisis de las concepciones históricas de los ilustrados debe comenzar por Voltaire (1694-1778), que, aunque fuertemente influido por Bayle, fue mucho más que un continuador de éste.

Voltaire definió la historia para la *Enciclopedia* con estas palabras:

> La historia es el relato de los hechos que se tienen por verdaderos, al contrario de la fábula, que es el relato de los hechos que se tienen por falsos. Hay la historia de las opiniones, que no es mucho más que la compilación de los errores humanos. La historia de las artes puede ser la más útil de todas, cuando une al conocimiento de la invención y del progreso de las artes la descripción de sus mecanismos. La historia natural, impropiamente llamada *historia*, es una parte esencial de la física. Se ha dividido la historia de los acontecimientos en sagrada y profana; la historia sagrada es una secuencia de las operaciones divinas y milagrosas por las que ha placido a Dios conducir en el pasado a la nación judía y poner a prueba en el presente nuestra fe.[7]

Admirador de Newton, piensa que puede llegar a la historia una revolución semejante a la experimentada por la física, que hará proscribir «los viejos sistemas». Porque Voltaire va más allá de la preocupación por la exactitud del dato concreto, aunque haya definido la historia por su veracidad y dedique un tratado al «pirronismo». Se afana, por ejemplo, en superar el estrecho marco de la historia política tradicional, para construir, en su lugar, la «del espíritu humano». Al frente de una de sus obras más ambiciosas nos advierte que su objeto «no es el de saber en qué año un príncipe indigno de ser conocido sucedió a un príncipe bárbaro en una nación incivilizada. Si se pudiera alcanzar la desdicha de meterse en la cabeza la serie cronológica de todas las dinastías, no se sabría otra cosa que palabras».* Se ha dicho que Voltaire fracasó en el intento de contar

* Sabemos por una carta de Voltaire a Jacob Vernet, el editor ginebrino, que este texto estaba redactado inicialmente en forma distinta: «Miro la cronología y las sucesiones de los reyes como mis guías, y no como el objetivo de mi trabajo. Este trabajo sería bien ingrato, si me

la historia de una sociedad entera y que en su *Siglo de Luis XIV* lo realizado queda muy lejos de los propósitos —«las anécdotas sobre la corte parecen ocupar un lugar más importante que los capítulos sobre artes y ciencias»—. Pero esta crítica no toma en cuenta el valor que tenía el mero planteamiento de una historia «social» semejante, aunque al cabo quedase en meramente cultural, cosa que se entenderá al examinar sus ideas políticas.[8]

Tampoco es justo acusarle de ambigüedad. Hay que recordar, para empezar, los riesgos del oficio en la Francia del antiguo régimen. No es por diversión que publica sus obras anónimamente, o con una rica y variada colección de seudónimos,* o que vive junto a la frontera, preparado para escapar al otro lado de ella, como hará, por precaución, en diversas ocasiones. Este hombre ha sido apaleado por los criados de un aristócrata por no conducirse con el debido

---

limitase a querer aprender en qué año un príncipe indigno de serlo, sucedió a un príncipe bárbaro. Me parece, leyendo las historias, que la tierra no ha sido hecha más que para algunos soberanos y para aquéllos que han servido sus pasiones; casi todo lo demás queda abandonado. Los historiadores se asemejan, en esto, a algunos tiranos de los que nos hablan; sacrifican el género humano a un solo hombre» (Voltaire, *Oeuvres complètes*, Furne, París, 1835-1838, XI, pp. 448-449). R. Navez nos cuenta que Néaulme publicó este texto, en 1753, con deformaciones como la de convertir la última frase en: «Los historiadores, semejantes en esto a los reyes, sacrifican el género humano a un solo hombre». Lectura abusiva —como Voltaire hizo constar ante notario— pero no del todo injustificada, que movió al autor a eliminar todo el argumento, por si las dudas (nota en Voltaire, *Lettres choisies*, Garnier, París, 1963, p. 582).

* René Pomeau observa la frecuencia con que Voltaire recurre a seudónimos eclesiásticos: «*La filosofía de la historia*, por ejemplo, todo el mundo sabe que se debe a la pluma del abbé Bazin; la *Defensa* de esta *Filosofía* fue escrita por el sobrino de este abate. Es a un "bachiller en teología" a quien debemos el *Pirronismo de la historia*, mientras que las *Cartas chinas* se las debemos a "un benedictino"», etc. (*Voltaire según Voltaire*, Laia, Barcelona, 1973, pp. 15-16). Pero no se trata de un rasgo de humor, solamente. Hay auténtico temor en el Voltaire que le niega a D'Alembert la paternidad del *Diccionario filosófico*, quejándose de que haya «cristianos tan indignos de este nombre como para sospechar que soy el autor de una obra tan anticristiana» (en *Oeuvres complètes*, X, p. 617), o que dice a Vernet que puede interesarle publicar sus obras en Ginebra, «pero es una empresa que yo quisiera muy secreta, en atención a las medidas que debo guardar en Francia» (en *Id.*, XI, p. 449).

respeto, ha sufrido cárcel sin proceso y ha visto perseguir sañudamente sus obras. En Inglaterra advirtió la vitalidad de una sociedad que, con la revolución, había ganado nuevos márgenes de libertad, había eliminado los privilegios feudales y se encontraba en el camino de la prosperidad económica. Pero cuando quiso contar estas cosas en un libro, hubo de verlo quemado en público por la mano del verdugo, de modo que aprendió a expresarse con mayor mesura.[9]

Que la historia le interesa, ante todo, como herramienta para la comprensión de la sociedad en que vive, lo muestra al rechazar la historia antigua y declarar que sólo le importa aquélla que permite comprender los progresos de la sociedad europea, progresos que parece identificar con la génesis del capitalismo.* Ve la evolución de la humanidad en términos culturales y establece cuatro grandes épocas, cuatro «siglos», que corresponden a la Grecia clásica, la Roma imperial, la Europa del Renacimiento y, finalmente, ese «siglo de Luis XIV» en que la razón humana se ha perfeccionado y ha podido llegar a conocer «la sana filosofía», si bien no faltan en ocasiones atisbos en otro sentido, como los que le llevan a relacionar desarrollo industrial y cultura.[10]

Conviene analizar las razones de ese interés obsesivo por lo cultural. Voltaire ha penetrado en la sociedad inglesa a través de su ciencia y de su pensamiento, y ha sabido entender que éstos guar-

* «Yo quisiera que comenzase un estudio serio de la historia en el momento en que ésta se convierte en interesante para nosotros: me parece que esto ocurre hacia fines del siglo XV.» Cuáles sean los acontecimientos «interesantes» quedará pronto claro: la imprenta, el Renacimiento, los descubrimientos (y en especial el de América), la reforma... Gracias a esto se ha formado un mundo unificado, por donde circulan mercancías, costumbres e ideas. «Todo nos hace recordar cada día que (...) todas las partes del mundo están reunidas desde hace unos dos siglos por la industria de nuestros padres. No podemos dar un paso que no nos advierta del cambio que se ha operado desde entonces en el mundo» («Fragments sur l'histoire», en *Oeuvres*, V, pp. 241-242). Pudiera parecer que este punto de vista es contradictorio con su pretendida voluntad de alcanzar una visión universal, que le mueve a hablarnos de la historia de China y de la India y a burlarse de una tradición que parece confundir el mundo con las tribus judías; pero estos planteamientos suelen reducirse al terreno filosófico y religioso, y tienen una finalidad estrictamente crítica, a semejanza de lo que hacían los hombres de la *Enciclopedia*, disfrazando sus ataques al cristianismo con ropajes orientales.

daban relación con la organización social y el desarrollo económico, pero no ha acertado a ver la naturaleza de los nexos existentes entre estos diversos planos. Sabe que el conocimiento es una herramienta para crear conciencia, y piensa que con ello se puede llegar a modificar la propia realidad social, a transformar el mundo: «Muchas naciones que durante largo tiempo han llevado cuernos y han rumiado, comienzan ahora a pensar. Y una vez que el tiempo de pensar ha llegado, es imposible quitar a los espíritus la fuerza que han adquirido. Hay que tratar como seres pensantes a los que piensan, igual que se trata a los brutos como brutos». A una visión de la historia que se funda en la evolución del espíritu humano corresponde una concepción política que sostiene que es la ilustración de los hombres, como instrumento de modificación de su conciencia, la que ha de transformar el mundo. Y a esa concepción política corresponde, a su vez, un programa de acción como el de los ilustrados, que Voltaire ha puesto en práctica, no sólo por medio de sus escritos, sino también con sus combates por la justicia y la tolerancia, en casos como el de Calas, o en el del caballero de la Barre, que fue torturado y ejecutado por no haberse arrodillado al paso de una procesión, y cuyo cuerpo fue quemado, precisamente, con el *Diccionario filosófico* de Voltaire. Pero lo malo va a ser que quienes tienen el control de la sociedad en sus manos, y se benefician de él, no van a modificar su conducta por mucho que se ilustren —Voltaire acabará desengañado de los «reyes-filósofos»—, mientras que sus súbditos, por su parte, no pueden alterar la situación con el mero ejercicio de la razón. Su única salida —pero ésta cae ya fuera del ámbito del reformismo ilustrado— será la de lograr, por la fuerza, que sus soberanos no sigan tratándolos «como brutos».[11]

Pienso que, al término de su vida, el propio Voltaire era consciente de su fracaso, cuando escribía a Diderot, en agosto de 1776, una carta que viene a ser una especie de testamento del hombre público:

> La sana filosofía gana terreno desde Arjanguelsk hasta Cádiz; pero nuestros enemigos siguen teniendo de su lado el rocío del cielo, la gordura de la tierra, la mitra, el arca de caudales, la espada y la canalla. Todo lo que hemos podido hacer se ha limitado a lograr que las gentes honradas digan en toda Europa que tenemos razón, y tal vez a hacer que las costumbres sean un poco más

> dulces y honestas. Sin embargo, la sangre del caballero de la Barre humea aún (...). Vivid largamente, señor, y ojalá podáis dar golpes mortales al monstruo al que yo sólo he podido morder las orejas.[12]

Curiosamente, la obra de un hombre de intenciones menos subversivas que las de Voltaire, que no sólo no deseaba la muerte del monstruo, sino que jamás le había mordido las orejas, va a tener consecuencias más trascendentales. Me refiero a Charles-Louis de Secondat (1689-1755), barón de La Brède, que llevaría el nombre de Montesquieu, heredado de su tío en unión de una magistratura. Aristócrata acomodado, cosechero de vinos de Burdeos —buen conocedor, por ello, de la agricultura y de los mecanismos del comercio internacional—, era hombre de considerable bagaje cultural, aficionado a las ciencias y a la literatura. Su reflexión, a diferencia de la de Voltaire, no arranca de la crítica histórica, sino de la teoría política, y su preocupación es la de dar una explicación racional de la naturaleza de las formas de gobierno y de las leyes que corresponden a ellas. Su gran obra es *El espíritu de las leyes,* aparecida en 1748. En el prefacio nos explica su propósito:

> He comenzado examinando los hombres y he creído que, en esta infinita diversidad de leyes y costumbres, no estaban guiados únicamente por su fantasía. He planteado los principios y he visto que los casos particulares se adaptan a ellos como por sí mismos, que las historias de todas las naciones no son más que sus consecuencias, y que cada ley particular está ligada a otra ley o depende de otra más general.[13]

Montesquieu no pretendía, sin embargo, establecer una especie de ciencia estructural de las formas políticas que ocupase el lugar de la historia, como entendió Althusser, sino que partía del principio de que «las leyes, en su significado más amplio, son las relaciones necesarias que proceden de la naturaleza de las cosas». No se quiere, por consiguiente, explicar los hechos a partir de unos sistemas teóricos establecidos previamente, sino tratar de construir tales sistemas a partir de la realidad «de las cosas». Ahora bien, ¿de qué «cosas» se trata? Es sabido que Montesquieu hizo hincapié en la importancia del clima en relación con las formas de organización social, lo que es explicable en el caso de un agricultor que vivía en una sociedad en que el bienestar o el desastre dependían de las fluctuaciones cli-

máticas, y tiene también mucho que ver con las preocupaciones científicas de su tiempo, que Montesquieu compartía. Pero se suele olvidar, por otra parte, que él mismo nos ha prevenido contra cualquier tentativa de interpretación monocausal, al decirnos que las leyes no sólo guardan relación con el suelo y el clima de un país, sino con «el género de vida de los pueblos», con su organización política, su religión, su riqueza, sus costumbres, etc. Y hasta consigo mismas, «con su origen, con el objetivo del legislador, con el orden de cosas en el que se han establecido». Y que es precisamente la suma de todas estas relaciones la que forma, conjuntamente, «el espíritu de las leyes».[14]

Dos son las aportaciones de Montesquieu a la teoría de la historia que nos interesa destacar. La primera, expuesta en las *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos,* es la distinción entre lo meramente accidental y aquello que tiene una importancia estructural para explicar los fenómenos históricos: la afirmación de que existen unas «causas generales» que permiten dar cuenta de la evolución histórica y que justifican el estudio científico de ésta.* La segunda es su visión de la evolución humana como el paso por una sucesión de etapas definidas por la forma en que los hombres obtienen su subsistencia. Aunque Montesquieu no haya dado a esta «teoría de los estadios» el lugar central que va a ocupar en el pensamiento de la escuela escocesa, y en especial en Adam Smith, ha expresado con toda claridad el hecho de que «las

* «No es la fortuna la que domina al mundo: esto se les puede preguntar a los romanos, que tuvieron una serie continuada de prosperidades mientras se gobernaron bajo de cierto plan, y otra no interrumpida de adversidades, cuando se condujeron bajo de otro distinto. Hay causas generales, sean morales o sean físicas, que obran en cada monarquía: la elevan, la mantienen o la precipitan. Todos los accidentes están sujetos a estas causas, y si el acaso de una batalla, esto es una causa particular, ha arruinado algún estado, había otra causa general que hacía que este estado debía perecer por una batalla sola: en una palabra, el impulso principal arrastra consigo a todos los accidentes particulares» («Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur decadence», en *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1964, XVIII, p. 472. La traducción castellana se ha tomado de la publicada en 1776 en Madrid —pp. 239-240—. La obra había llegado mucho antes a España. Tengo un ejemplar, probablemente el primero que circuló por Barcelona, que lleva la aprobación inquisitorial de 28 de octubre de 1739).

leyes guardan una gran relación con la forma en que los diversos pueblos se procuran la subsistencia», y ha establecido una gradación que comienza con los pueblos cazadores, sigue con los pastores, pasa a los agricultores y llega hasta a los que se dedican «al comercio y al mar». Expondrá lúcidamente las líneas de integración y cooperación por las que ha de desarrollarse la sociedad capitalista * y llegará incluso a anticipar la necesidad de que esta «gran sociedad» que se anuncia se establezca sobre formas políticas democráticas, que representan una mayor garantía para la propiedad burguesa, condición necesaria para el desarrollo de las nuevas actividades económicas: «Las grandes empresas de comercio no son, pues, para las monarquías, sino para el gobierno de varios (...) Una certeza mayor en la propiedad, como parece haber en estos estados, estimula a emprender cualquier cosa».[15]

Agricultor en una Francia feudal, pero ligado al comercio exterior, Montesquieu refleja en sus contradicciones las de la sociedad en que vive. Así, al lado de esta clara anticipación de la sociedad capitalista, lo encontramos defendiendo la justicia señorial, base de la pervivencia del feudalismo; junto a su condena tajante de la esclavitud, en nombre de los principios del derecho natural, hallamos la aceptación de la de los negros, sostenida con argumentos netamente capitalistas, el fundamental de los cuales es que «el azúcar sería muy caro, si no se hiciese trabajar la planta que lo produce por esclavos».[16]

Si Voltaire ha sido un hombre de intenciones subversivas que ha subvertido muy poco, porque ha empleado sus fuerzas de forma inadecuada, Montesquieu resulta ser un conservador que, por la

* «El trigo de África no es para los africanos; el del norte de Europa no es para los pueblos del septentrión: es para todos aquéllos que quieren cambiarlo con el producto de sus artes. Cuantos más obreros se tengan en Francia, más labradores habrá en Berbería. Pero un labrador alimentará a diez obreros. La mar tiene peces en cantidad inagotable; sólo faltan pescadores, flotas, negociantes. Si los bosques se agotan, abrid la tierra y tendréis materias combustibles. ¡Cuántos filósofos y viajeros han hecho descubrimientos que han resultado inútiles, porque, en la situación presente, la industria ordinaria basta para las necesidades! Los filósofos no han encontrado estas cosas para nosotros, sino que resultarán buenas cuando haya sobre la tierra un gran pueblo» («Mes pensées», 366; en *Oeuvres complètes*, pp. 892-893).

dirección que ha dado a su razonamiento, ha tenido consecuencias revolucionarias. Pocas personas vieron el alcance real de su obra con tanta claridad como el editor ginebrino Jacob Vernet, que le escribía en septiembre de 1748, cuando acababa de aparecer *El espíritu de las leyes*: «Nadie sabe encontrar como vos las raíces naturales de las cosas». Sólo que buscar las raíces naturales de las formas de gobierno, en la Francia de fines del antiguo régimen, implicaba minar los cimientos de la sociedad feudal y acabar convenciendo de las excelencias de esa sociedad burguesa que había de realizar todas las promesas del desarrollo capitalista. Como ha dicho Ehrard: «En la historia de las ideas el lugar de Montesquieu sería más modesto, si las verdades que defiende no estuvieran preñadas de verdades contrarias».[17]

En el desarrollo cronológico correspondería hablar ahora de un hombre al que es difícil calificar de ilustrado y que ha tenido un papel muy secundario en la formación de las ideas sobre la historia que pretendo seguir aquí: Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Pocos casos se encontrarán como el de este «ciudadano de Ginebra», que alcanzó una enorme influencia sin haber hecho gran cosa más que repetir ideas ajenas con una elocuencia personal, con un énfasis y una coloración que las harían atractivas a los románticos. En realidad, las dos ideas más originales que hallamos en su obra parecen haberle sido «prestadas» por Diderot, aunque Rousseau haya querido hacernos creer que son suyas y nos las haya vendido con fábulas como la de su súbita iluminación en el camino de París a Vincennes, en 1749, o sus «contemplaciones sublimes» en los bosques, en 1753. La primera de estas ideas, la de la civilización como origen de la corrupción del ser humano, es la que mejor encajó en el desarrollo ulterior de su obra, en la medida en que le condujo a dedicarse a los problemas relacionados con la educación. Por el contrario, la condena de la propiedad privada de la tierra, considerada como causa de la aparición de la desigualdad entre los hombres,* no sólo corresponde a aquel «tono duro y sombrío» que

* «El primero que, habiendo cercado un terreno, decidió decir: *Esto es mío*, y encontró personas lo bastante simples como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores hubiese ahorrado al género humano aquel que, arrancando los postes o rellenando la zanja, hubiese gritado a sus

confiesa deber a la influencia de Diderot, sino que podría muy bien pertenecer literalmente a éste. Es difícil explicar de otro modo que Rousseau haya recurrido sistemáticamente al trabajo como legitimación del derecho de propiedad, lo que cuadra muy mal con las imprecaciones retóricas contra quienes cercaron por primera vez la tierra. O entender por qué, si la propiedad es el origen de todos los males, no haya en la obra de Rousseau preocupación alguna por los procedimientos que podrían emplearse para abolirla, cosa en la que sí habían pensado otros coetáneos suyos. Admitiendo los defectos de la sociedad en que vive, Rousseau no ofrece remedios sociales a ellos, sino que propone la vía de la transformación interior del hombre por la educación. De ahí que, si su papel en el desarrollo de las ideas pedagógicas es importantísimo, no lo sea tanto en el terreno de la reflexión sobre la sociedad. Sus ideas acerca de la historia son confusas. Si en las etapas del desarrollo de la civilización humana hace surgir antes la metalurgia que la agricultura —con lo que demuestra una escasa comprensión de los mecanismos del crecimiento económico—, en el terreno de la política, las formas de gobierno conducen gradualmente hacia el poder arbitrario. Esta concepción degenerativa de la evolución social, en abierto contraste con las ideas sobre el progreso que se habían desarrollado en Inglaterra y que, en una u otra forma, aparecían también en la raíz de la reflexión de los ilustrados franceses, no parecía dejar otra salida que la vuelta a una sociedad agraria primitiva, compuesta por pequeñas comunidades de vida sencilla, próxima a la de los salvajes. Como advierte Starobinsky, Rousseau sabe perfectamente que es imposible un retorno a la naturaleza a escala de la sociedad entera, de modo que «la única actividad que sigue siendo posible es la educación de Emilio». Pero esta educación no sólo no es el camino para lograr una transformación colectiva, sino que acaba haciendo del propio Emilio un ser incapaz de vivir entre los hombres. «Rousseau, significativamente, prolonga la historia de esta educación hasta el momento en que Emilio se convierte, a su vez, en un solitario como el propio Jean-Jacques.» No es extraño que este pensamiento que

---

semejantes: "Guardaos de escuchar a este impostor; estáis perdidos, si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie"» (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Garnier-Flammarion, París, 1971, p. 205).

ha apasionado a los románticos, en plena reacción irracionalista contra las ideas del siglo XVIII, haya suscitado en los ilustrados, sus contemporáneos, respuestas que van desde el sarcasmo de Voltaire, negándose a «andar a cuatro patas», hasta el desprecio de Diderot. O que se haya podido señalar que Rousseau ha influido mucho sobre la sensibilidad, así como sobre las ideas políticas, mientras que sus ideas sociales, que tienen un lugar fundamental en su pensamiento, no dejaron el menor rastro. En el desarrollo de las ideas ilustradas sobre la historia, el pensador ginebrino representa más un desvío que una etapa.[18]

El marco teórico propuesto por Montesquieu será el que domine en la mayor parte de las reflexiones históricas de los ilustrados franceses, incluso en aquellos que conservan el lenguaje, y algunas de las preocupaciones, de Voltaire. A los «siglos» de la historia del espíritu, definidos por criterios culturales, sucederá la percepción de las relaciones que existen entre etapas del desarrollo social y formas de subsistencia. A la primera de estas concepciones correspondía el propósito de modificar el mundo actuando sobre su conciencia mediante la crítica; a la segunda, la convicción de que tal objetivo sólo puede lograrse en el terreno de la reforma política. El hombre que ha expuesto esta concepción de la sociedad y de la historia y que, al propio tiempo, ha tratado de llevar a la práctica el programa que debía realizar la aspiración planteada por Montesquieu, y más claramente expuesta por los fisiócratas —conseguir un desarrollo económico capitalista preservando la propiedad de la tierra para la clase feudal—, es Turgot.

No es éste el lugar adecuado para analizar el pensamiento de la fisiocracia, aunque convendrá insistir en la necesidad de no aislarla excesivamente de los intentos reformistas que se estaban produciendo simultáneamente en otros estados feudales europeos. Marx hizo justicia a sus méritos, y a sus limitaciones, al definirla como «una reproducción burguesa del sistema feudal, del imperio de la propiedad de la tierra». De lo que se trataba era de hacer posible el desarrollo del capitalismo en la agricultura, a la manera inglesa, en el seno de la propia sociedad feudal, adaptándola en la medida que resultase necesario —supresión, con indemnización, de aquellos derechos que se mostrasen incompatibles con la expansión del comercio interior, abolición de los privilegios y monopolios gremiales, etc.—, gracias a la férrea dirección de un poder despótico. Florence Gauthier ha

definido su política agraria como un intento de «someter la producción a la gran propiedad, esto es, integrar a los señores propietarios de tierras en el desarrollo capitalista».[19]

Turgot (1727-1781) tenía una concepción histórica del progreso heredada de Montesquieu. Los fenómenos de la naturaleza se repiten invariablemente, mientras que el género humano muestra una evolución, «tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos». Todas las edades del mundo se encadenan por una sucesión de causas y efectos, en un proceso de cambio cuyo motor fundamental son las transformaciones económicas, que modifican el conjunto de la sociedad. Lo que el gobernante ilustrado ha de hacer es poner las bases de una reactivación económica que, a la vez que resolverá los problemas más graves con que se enfrenta habitualmente el gobierno —escasez de las cosechas y crisis financiera del estado—, hará posible el paso a una etapa superior de desarrollo, que acabará cambiando leyes y costumbres, y transformando así la propia sociedad. La pieza esencial del proyecto reformista de Turgot era la libertad del comercio de granos, que había de hacer posible el establecimiento de un mercado interior y potenciaría el que seguía siendo el principal sector productivo de la economía francesa. En relación con los cambios esperados en la agricultura, convenía abolir las restricciones gremiales a la producción industrial, con el fin de que ésta se adaptase a las necesidades de un mercado capitalista en expansión. Subestimó la fuerza de las resistencias que habían de ofrecerle, a la vez, los núcleos dirigentes de la sociedad feudal y los campesinos, y acabó hundiéndose con este programa, que había querido implantar sin recurrir al despotismo que propugnaban los fisiócratas ortodoxos. Su caída venía a demostrar la incompatibilidad de desarrollo capitalista y propiedad feudal. No quedaba más opción que resignarse al inmovilismo —lo que no había de resultar demasiado fácil en una época de crisis agraria y pobreza creciente— o plantear reformas más profundas del sistema.[20]

El estudio de las «raíces naturales» del sistema social francés, iniciado por Montesquieu, había conducido a hacer la crítica de sus limitaciones fundamentales y a plantear un programa de reformas desde dentro. El fracaso de este programa dejaba los problemas pendientes, mientras la crítica comenzaba a ir más allá del punto a que habían llegado los fisiócratas, dirigiéndose a las «raíces sociales» del sistema. En este camino encontraremos a dos hombres que sig-

nifican un puente entre Ilustración y revolución: el abate Bonnot de Mably, hermano de Condillac, y muy especialmente Diderot.

Mably (1709-1785), a quien se suele citar mucho y muy equivocadamente, resulta doblemente interesante, por su preocupación por la historia y por la crítica que hace del programa político de los fisiócratas. La historia le parece ser un instrumento indispensable para comprender los mecanismos fundamentales de la sociedad y, con ello, hacer posible un planteamiento político eficaz. La misión del historiador no puede ser la de acumular datos o entretener a sus lectores —«coser unos hechos a otros hechos y contarlos con amenidad»—, sino la de «descubrir las causas de los acontecimientos y la cadena que los enlaza». Ha de ser una historia que «habla a la razón», que muestra el marco social —«las costumbres y el gobierno de la república»— para explicar las acciones de los hombres.[21]

Mably se enfrenta a las propuestas políticas de los fisiócratas en un sentido netamente progresivo. No acepta el fundamento mismo de sus concepciones sociales, que es el principio de que la propiedad privada de la tierra sea un hecho natural y eterno. Como Montesquieu, cree que en los orígenes de la historia humana no existía la propiedad privada, y, como el Rousseau influido por Diderot, piensa que la apropiación de la tierra creó la desigualdad de las fortunas y, con ella, «todos los vicios de la riqueza, todos los vicios de la pobreza, el embrutecimiento de los espíritus y todos los prejuicios y pasiones», cuya consecuencia van a ser «gobiernos injustos y tiránicos, leyes parciales y opresivas y, para decirlo todo con pocas palabras, esta multitud de calamidades bajo las cuales gimen los pueblos». No se trata sin embargo de proponer un imposible retorno al estado de naturaleza —a la propuesta de «andar a cuatro patas» que Voltaire creía leer en Rousseau—, sino de encontrar soluciones a los males creados por una evolución irreversible. «Si no es posible obedecer a las simples leyes de la naturaleza, conviene estudiar, por lo menos, por qué medios la industria humana puede todavía poner remedio a una parte de los males que la desigualdad de fortunas ha producido.» Y esos «remedios» han de buscarse por caminos semejantes a los que se han experimentado en aquellos países europeos que han abandonado el absolutismo. ¿A qué hablar de imperios asiáticos, como hacen los fisiócratas? «Tenemos en Europa diversas monarquías moderadas; éste es el modelo que se nos debe proponer y no el ridículo despotismo de los chinos.» [22]

Cuando se ocupa del comercio de los granos, vemos a Mably razonando en términos capitalistas más coherentes que los de los fisiócratas. Tras exponer las repercusiones desfavorables que la libertad de comercio ha tenido para las capas humildes de la sociedad francesa, nos dirá que, si se pretendía hacer florecer la agricultura, había que comenzar asegurando el bienestar de todos aquellos a quienes los fisiócratas incluyen bajo la denominación de la *clase estéril*: «era necesario que ésta pudiese consumir para alentar los trabajos y la industria de la agricultura». Mably no es partidario de las reglamentaciones de la actividad industrial que asociamos tradicionalmente con el colbertismo —y en esto coincide con Turgot—, pero entiende que el comercio de granos necesita algunas reglas mientras subsistan las condiciones sociales vigentes en la Francia del antiguo régimen. «Sometería el comercio de granos a reglas menos estrictas en un país en que hubiese más propietarios que entre nosotros y que no estuviese habitado casi exclusivamente por hombres que sólo pueden vivir de su trabajo.» [23]

Una revisión del pensamiento ilustrado francés, por superficial que sea, resultaría incompleta si dejásemos al margen a los hombres que hicieron la *Enciclopedia,* de quienes siempre se ha acostumbrado a decir que no tenían preocupación alguna por la historia. Lo cual no parece válido para D'Alembert, que en el *Discurso preliminar* se hace eco de las nuevas concepciones «sociales» de la disciplina, al definir su objeto como el de estudiar la forma en que los hombres se agrupan en sociedades «y cómo estas distintas sociedades han dado nacimiento a las diferentes especies de gobiernos». Ni lo es para Diderot (1713-1784): para el Diderot maduro que ha colaborado con Raynal en la *Historia filosófica y política del establecimiento y del comercio de los europeos en las dos Indias*, donde la historia se emplea como arma de denuncia del despotismo, de manera que resulta comprensible que el parlamento de París prohibiese el libro en 1781, arguyendo que «tendía a sublevar a los pueblos».[24]

Diderot es consciente de la novedad y de la naturaleza insólita de este tipo de discurso histórico, y lo defenderá como arma de lucha contra la tiranía. «Si desde sus comienzos la historia hubiese tomado y arrastrado por los cabellos a los tiranos civiles y a los tiranos religiosos, no creo que éstos hubiesen mejorado, pero habrían sido más detestados, y sus desdichados súbditos habrían sido menos

pacientes.» He aquí como la crítica se dirige ahora directamente contra los «tiranos». Ya no se trata de formar la conciencia de los hombres, en términos más o menos abstractos; de enseñarles a pensar, como quería Voltaire. Lo que el nuevo historiador hará es denunciar directamente los abusos que deben combatirse e incitar a los oprimidos a luchar, como cuando se dirige a los ingleses y, exponiéndoles los atropellos de la Compañía de las Indias, les dice: «Pueblos cuyos rugidos han hecho temblar tantas veces a vuestros mismos soberanos, ¿qué esperáis? ¿para cuándo reserváis vuestras encendidas antorchas y las piedras de las calles? Arrancadlas...».[25]

Pero lo más revolucionario de esta nueva historia no reside en el tono, en la incitación a la lucha popular, sino en la manera de concebirla como herramienta para planear el cambio social. En el exordio que Diderot ha puesto al libro VI de Raynal explica que ha pasado ya la edad heroica en que el fanatismo y el afán de conquista —esto es, los dos pretextos que justificaban la ordenación de la sociedad feudal— movían al mundo. Las sociedades actuales podrían definirse como «mercantiles», puesto que se basan en una articulación de trueques e intercambios, y en lo sucesivo «los anales de los pueblos habrán de ser escritos por comerciantes filósofos». Entiende, además, que el interés renovado por la historia es el resultado lógico de una evolución que ha llevado la atención de los hombres de la ciencia de la naturaleza a la ciencia de la sociedad. Primero hubo eruditos, después poetas, metafísicos y, sucesivamente, geómetras, físicos, naturalistas y químicos. Pero ahora: «El gusto por la historia natural está en decadencia. Nos dedicamos por entero a las cuestiones de gobierno, de legislación, de moral, de política y de comercio. Si me fuese permitido aventurar una profecía, anunciaría que los espíritus van a volverse del lado de la historia, carrera inmensa en que la filosofía no ha puesto aún su planta».[26]

Es el tránsito del estudio de las cosas al estudio de los hombres en sociedad, de la idea de naturaleza —o de una concepción de los avances humanos que no va más allá de percibir el desarrollo de las ciencias y del espíritu— a la de progreso, en un planteamiento global y pleno.[27] Con la emancipación de la historia y su elevación al rango de ciencia que estudia las causas de la evolución humana, ésta se ha convertido en herramienta fundamental para un nuevo análisis político. La revolución que se avecinaba iba a sacar de ella sus mejores armas ideológicas.

Capítulo 4

CAPITALISMO E HISTORIA: LA ESCUELA ESCOCESA

El proceso revolucionario de los años 1640 a 1660 transformó la sociedad inglesa, no sólo en el terreno político, liquidando la monarquía absoluta, sino en el económico.* Con la abolición de las tenencias feudales, en 1646, se abrió el camino para una etapa de desarrollo capitalista en la agricultura que, sumada a la expansión comercial, sentó las bases que harían posible la eclosión de la revolución industrial, un siglo más tarde.[1]

Pero en los enfrentamientos que tuvieron lugar durante estos

* Es difícil sintetizar las polémicas que se han producido en torno a la revolución inglesa desde que, a comienzos del siglo XIX, se les ocurrió a Thierry y a Guizot compararla con la francesa del siglo XVIII. Los historiadores académicos británicos rechazaron indignados tal planteamiento. Para empezar, los franceses y ellos hablaban de dos revoluciones distintas. Mientras para Guizot la revolución comenzaba en 1640 y terminaba en 1688 —véase, por ejemplo, la lección 13 de su *Historia de la civilización en Europa*, Alianza, Madrid, 1972³, pp. 287-306—, para Macaulay no había más revolución que la de 1688, por la que comenzaba su *Historia de Inglaterra*. Por lo que se refiere a lo ocurrido entre 1640 y 1660, la mayoría optaba —y sigue en la actualidad haciéndolo— por negar todo contenido social a los hechos, reduciéndolos a una querella religiosa o a una «lucha de ideas». Más sutilmente, un cultivador de la *social history*, Lawrence Stone, intenta desvanecer toda ilusión de lucha de clases en la Inglaterra del siglo XVII y la reemplaza por este estupefaciente principio sociohistórico: «Una forma más fructífera de ligar el cambio económico y social a la revolución es hacerlo a través de la teoría de la inconsistencia de *status*, que sostiene que una sociedad con una proporción relativamente grande de personas experimentando

veinte años no sólo surgieron a la luz las aspiraciones en conflicto de la aristocracia feudal y la burguesía, sino también las de otras capas sociales que soñaban en llevar la revolución por otros caminos, de acuerdo con sus propias necesidades. Sus enemigos les acusarían, a un tiempo, de herejía en materia de religión y de tener propósitos «niveladores»: de pretender el reparto igualitario de todos los bienes. Pero la verdad es que había entre ellos grandes diferencias, que van desde los planteamientos de los sectores más moderados —campesinos y artesanos, pequeños propietarios independientes, a quienes el puritanismo había enseñado a pensar por sí mismos— que no pretendían mucho más que evitar los abusos del capitalismo (como la privatización de las tierras comunales en perjuicio de los campesinos pobres), hasta los más radicales de los *diggers*, que fundaron colonias comunitarias, se burlaban de la religión establecida y tenían bien claro que la batalla que pretendían ganar era la que se estaba librando entre «la propiedad por un lado» y «la comunidad por otro». Hombres como Winstanley, que denunciaba que la propiedad privada de la tierra se había establecido por la violencia —«el poder de cercar la tierra y poseerla en propiedad fue traído a la creación por vuestros antepasados por medio de la espada»—, que consideraba que la creencia en el cielo y el infierno era pura superstición y que «la eliminación de las clases sociales y de la pro-

---

una alta movilidad es probable que se encuentre en una situación de inestabilidad» (L. Stone, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972, p. 54). O sea, que si hay poca estabilidad —en la medida en que hay mucha movilidad— es probable que haya inestabilidad. ¡Maravilloso descubrimiento que abre nuevos horizontes a las ciencias sociales! Lástima que sirva de poco para entender, por ejemplo, por qué Winstanley y los *diggers* luchaban contra la propiedad privada de la tierra. En el polo opuesto hay que situar la obra de historiadores de inspiración marxista, como Christopher Hill, cuya obra se cita repetidamente en este capítulo. Una buena síntesis de la historiografía de la revolución se encontrará en el libro de R. C. Richardson, *The Debate on the English Revolution*, Methuen, Londres, 1977. Una presentación de los debates más recientes en C. Hill, «Parliament and People in Seventeenth-Century England», en *Past and Present*, n.º 92 (agosto 1981), pp. 100-124, que puede ayudar a vencer la confusión causada por obras en que el detalle implica la pérdida de la perspectiva, como la de Anthony Fletcher, *The Outbreak of the English Civil War*, Edward Arnold, Londres, 1981.

piedad privada era necesaria (y suficiente) para eliminar la injusticia y sus consecuencias». Hombres que apuntaban con sus programas, no hacia un mundo como el que crearon los vencedores, que es el del capitalismo, sino hacia una sociedad diferente, igualitaria y justa, que había de ser, en palabras de Hill, «algo mucho más noble, algo que aún no hemos alcanzado».[2]

Burguesía y aristocracia advirtieron el peligro que había en estas formulaciones radicales y se unieron para combatirlo. Los vencedores se dieron cuenta de que era más fácil ganar una revolución que consolidarla, impidiendo que fuese más allá, y los vencidos entendieron que merecía la pena llegar a un compromiso, ya que, por encima de las querellas acerca de las formas de gobierno, estaba la necesidad común de defender sus propiedades. Así fue como se llegó a la solución pactada de 1688, a esta «gloriosa revolución» incruenta que significaba, en realidad, el final negociado de la revolución iniciada en 1640, de la que todos procurarían olvidarse a partir de este momento. Así fue como, entre 1688 y 1725, se alcanzó una situación de estabilidad política que iba a mantenerse largamente, al admitir unos y otros una ordenación en que el rey gobernaría con el consentimiento de sus más importantes súbditos, de los «hombres de propiedad», a la vez que se recortaba la participación de las clases populares en la vida política, se les impedía actuar en los juicios en condición de jurados o se creaba un sistema educativo destinado a aumentar las diferencias entre los sectores extremos de la sociedad y a consolidar, con ello, una Inglaterra polarizada en dos clases.[3]

Los *whigs,* herederos de la revolución, expresaron su concepción de la sociedad en la teoría del gobierno civil de John Locke (1632-1704), que partía de la idea de que los hombres habían cedido voluntariamente a un soberano la libertad de que gozaban en el estado de naturaleza, pero no sólo para que este soberano les garantizase una protección personal —como había dicho Hobbes en *Leviathan,* reflejando el miedo y la inquietud de los años de la guerra civil—, sino para que la sociedad política y los legisladores cumplieran con la misión fundamental de «salvaguardar las propiedades de todos». Al fundar este planteamiento del contrato social en una interpretación histórica del paso del estado natural al de las sociedades organizadas, se podía enmascarar el hecho de que la monarquía limitada era una de las conquistas alcanzadas por la revolución, fingiendo que

no se trataba más que de una vuelta al pasado, a unas antiguas tradiciones de libertad perdidas cuando la invasión de la isla impuso a los anglosajones el «yugo normando». A esta concepción de la sociedad civil correspondería una nueva noción de propiedad privada, que se definía como un derecho absoluto y exclusivo sobre las cosas y no como una participación en los ingresos producidos por éstas, y que se contraponía tanto a la idea de propiedad compartida del feudalismo (a la multiplicidad de derechos sobre un mismo bien, y en especial sobre la tierra), como a las aspiraciones comunitarias de los radicales. En estrecha asociación con estos cambios están los experimentados en las actitudes religiosas y en el pensamiento científico. Si el universo de Newton reflejaba la imagen de una comunidad humana jerarquizada, regida por el interés individual de los hombres, los planteamientos religiosos de los latitudinarios —nombre con el que se designaba a los antiguos puritanos que se habían acomodado a la iglesia restaurada— contribuyeron a fundir ciencia, religión natural y concepción de la sociedad, hasta hacer aparecer la economía de mercado como algo natural, que traducía en la esfera humana el funcionamiento de las leyes del cosmos.[4]

Este complejo de ideas, sin embargo, sólo tenía plena validez para las clases dominantes, para los «hombres de propiedad», pero no era compartido por los amplios sectores que habían quedado al margen del compromiso entre burgueses y terratenientes, entre *whigs* (antiguos revolucionarios) y *tories* (antiguos realistas). Hay una conflictividad popular que muestra que no existe, junto a la estabilidad política, una estabilidad social. Y esa conflictividad no surge de la lucha de los desposeídos contra los poseedores —como sostendrán éstos, con el fin de aislar a los descontentos y obtener el apoyo de quienes creen tener algo que conservar—, sino más bien del enfrentamiento entre las nuevas formas de propiedad burguesa y las concepciones a que seguía ligada la vida campesina, cuyos hábitos comunitarios chocaban con el capitalismo rampante que invadía ahora los campos ingleses. «Lo que estaba frecuentemente en juego —señala E. P. Thompson— no era la propiedad, sostenida por la ley, contra la no propiedad: eran definiciones alternativas de los derechos de propiedad.» La represión hubo de endurecerse y los delitos contra la propiedad —esto es, contra las nuevas formas burguesas de ella— fueron castigados con una dureza hasta entonces desconocida. Pero la represión no bastaba. La lógica del capitalismo debía ser incul-

cada a quienes no eran sus beneficiarios directos: se hacía necesario elaborar una visión del mundo que pudiese ser universalmente aceptada, incluso por los pobres y los explotados, a quienes se les ofrecería un futuro lleno de promesas a cambio de su conformidad con el presente.[5]

La tarea de construir esta nueva visión del mundo la llevó a cabo, en buena medida, la escuela histórica escocesa. Comenzó como una investigación sobre el entendimiento humano, prosiguió con una reinterpretación de la historia y acabó cristalizando en una economía política. Esto es, partió de un intento de precisar la lógica de las acciones humanas individuales,* continuó con la de los hombres

* No puedo ocuparme aquí de los trabajos que a la teoría del conocimiento humano han dedicado Hobbes, Locke y Hume, pero conviene insistir en que tales investigaciones formaban parte del proyecto global de formulación de una nueva interpretación de la sociedad. Joyce Oldham Appleby ha señalado que concebir la vida económica como parte del orden natural de las cosas exigía establecer «una pauta consistente de la conducta humana». No podía haber análisis científico de la economía, si no se podían verificar determinadas regularidades en la forma de entender y actuar de los seres humanos (J. O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England,* Princeton University Press, Princeton, 1980, p. 247). Por otra parte, este análisis científico de la mente era coherente con las ideas dominantes: «El público burgués del siglo XVIII pedía a sus filósofos que nos mostrasen, dando vueltas en nuestra cabeza, sistemas planetarios en modelos reducidos, concebidos a la manera de los de Newton: puntos materiales o moléculas psíquicas, elementos indivisibles vinculados entre sí por un sistema finito de leyes exterior a ellos» (J. P. Sartre, *El idiota de la familia,* Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1975, I, p. 77). Lo que estaba de acuerdo con las tendencias de una fisiología mecanicista, que buscaba inspiración en Newton, y que se uniría en Hartley con la teoría del conocimiento humano de Locke para fundar una psicología fisiológica (Robert E. Schofield, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in An Age of Reason,* Princeton University Press, Princeton, 1970, p. 198). La coherencia de estas «teorías de la mente humana» con la visión de la sociedad fue olvidada una vez que, habiendo triunfado plenamente la burguesía, arrinconó parte de las armas ideológicas que le habían dado la victoria y «restauró sobre el altar de la Razón las verdades eternas y el espiritualismo más vulgar» (P. Lafargue, *Idea de la justicia y del bien. Su origen,* Presa, Barcelona, s. d., p. 18). A ello se debe que Locke o Hume sean estudiados hoy como «filósofos», ignorando los aspectos más terrenales y comprometidos de su obra, de los que su filosofía no puede desgajarse sin riesgo de hacerse ininteligible.

unidos en sociedad y, una vez que había legitimado de esta forma la sociedad existente, se limitó a ofrecer una tecnología del desarrollo económico, que había de bastar para asegurar el progreso futuro, sin necesidad de más revoluciones. La parte central de esta visión era, precisamente, su concepción de la historia: una concepción que presentaría el curso de la evolución del hombre como un ascenso hasta el capitalismo, y que se prolongaría en una proyección hacia el futuro en que el desarrollo económico —entendido de forma que excluía cualquier otra vía de crecimiento que no fuese la capitalista— permitiría satisfacer las necesidades y aspiraciones de la humanidad entera.[6]

La preocupación por la historia no era ajena a ninguno de estos hombres. Francis Bacon (1561-1626) había destacado ya la importancia de un tipo de historia civil, concebida muy a la manera de los *Discorsi* de Maquiavelo, como herramienta para la acción política. Hobbes intentó en el *Leviathan* una «historia racionalizada» de un cuerpo político, y Harrington (1611-1677) aportó en *Oceana* ideas acerca de la relación entre reparto de la tierra y estructura del poder que representaban un estímulo para pensar la historia en relación con la situación económica. Locke, finalmente, rechazaba el tipo de historia que se consagraba a cantar las alabanzas de los conquistadores, «que en su mayor parte son los grandes carniceros de la humanidad», porque tendía a enseñar a los jóvenes «que el asesinato es una de las actividades loables», pero quería, en contrapartida, otra clase de historia, dedicada a estudiar los orígenes y fundamento de la sociedad, para ilustrar el conocimiento de la ley civil, y la situaba entre las materias que «un caballero no debe tocar ligeramente, sino estudiar constantemente». Está claro que lo que se rechaza es la historia glorificadora de los caballeros y las monarquías, consubstancial con la economía política del absolutismo, y lo que se pide, el género de análisis del pasado que ha de servir para racionalizar las instituciones de la sociedad burguesa. De todos modos, las primeras formulaciones de una concepción *whig* de la historia, y en especial las de Paul Rapin, se limitaban a glosar el mito de la vieja constitución anterior al yugo normando y a cantar su recuperación. El verdadero fundador de una concepción acorde con lo que Locke pedía fue Hume.[7]

David Hume (1711-1776), de una familia de la pequeña nobleza rural escocesa, de corta fortuna, publicó a los veintiocho años de

edad el *Tratado de la naturaleza humana* (1739), mal recibido y que comenzaría a cimentar su fama de ateo, acrecentada con su *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748) y la *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), que él consideraba «sin comparación el mejor de mis escritos». La reprobación de los medios bienpensantes le impidió alcanzar una cátedra universitaria, pero fue nombrado director de la biblioteca de los abogados de Edimburgo, lo cual le proporcionó los materiales y la tranquilidad necesarios para escribir su obra más ambiciosa, la *Historia de Inglaterra* (1754-1762), recibida al principio con protestas, pero que acabaría convirtiéndose en la versión establecida hasta que la supliera en esta función la de Macaulay, un siglo más tarde, y que llegó a conocer más de setenta ediciones hasta fines del siglo XIX, sin contar las traducciones a otras lenguas. Poco antes, en 1752, habían aparecido sus *Discursos políticos*, a los que habremos de referirnos más abajo. Poco a poco, este hombre, que no era ni *tory* ni *whig*, y que no se había plegado ante nada, acabó conquistando la fama y el éxito. Viajó a Francia, donde los ilustrados le recibieron entusiásticamente, desempeñó diversos cargos diplomáticos y vio mejorar su posición y su fortuna. Los últimos cuatro años de su vida los pasó con «el mismo ardor por el estudio que siempre he sentido y la misma alegría por la compañía de otras personas», pese a que se sabía víctima de una enfermedad incurable; murió «con la muerte de un filósofo», defraudando a quienes esperaban ver sumido en la desesperación a ese impío a quien se había intentado excomulgar. Los análisis académicos suelen presentarnos tres o cuatro Humes distintos, sin relación alguna entre sí. Está, ante todo, el filósofo, después el economista —del que se han hecho valoraciones hiperbólicas— y, en último lugar, el historiador: aquello en que trabajó más y por lo que le consideraban sus contemporáneos. Este descuartizamiento es disparatado, puesto que filosofía, economía e historia forman un todo en la obra de Hume, científico social. Basta leer los textos introductorios del *Tratado de la naturaleza humana* para percatarse de que cree en una ciencia global del hombre, «la única fundamentación sólida de todas las demás», que abarca desde la «lógica» —la materia de que él se había ocupado en sus estudios sobre el entendimiento— hasta la política, definida como la ciencia «que considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros». O seguir en este mismo libro hasta la sección dedicada al

«Origen de la justicia y de la propiedad», fuertemente cargada de preocupaciones históricas.[8]

La aportación más original de Hume al campo de la teoría de la historia —la que hace de él el verdadero fundador de la escuela escocesa— se encuentra ya en sus *Discursos políticos*. Hume parte de una consideración de las etapas del desarrollo humano que aparece estrechamente ligada a las actividades económicas. La primera fase fue la del salvajismo, en que los hombres se dedicaban únicamente a la caza y la pesca. De ahí se salió para pasar a otra en que crecieron desigualmente la agricultura y las manufacturas: una economía de base agraria, semejante a la que dominaba en la mayor parte de la Europa de su tiempo (y Hume hará una serie de inteligentes consideraciones acerca del peso de los factores climáticos y políticos en el desarrollo económico, convencido de que el absolutismo engendra la pobreza, pero también de que la libertad no basta por sí sola para engendrar crecimiento). Dentro de esta sociedad, el desarrollo económico se basa en la división del trabajo y la articulación del mercado. En una primera etapa, estos mecanismos actúan internamente, sobre la base del intercambio de los excedentes campesinos por las manufacturas locales. Muy pronto, sin embargo, el comercio exterior y el lujo resultarán determinantes para acelerar la producción. La atracción de los objetos nuevos llevados por el comercio lejano incita a los poderosos a consumir unas mercancías que sus antepasados desconocían; los grandes beneficios de este tráfico incitan a otros comerciantes a entrar en la competencia y, finalmente, la industria local procura imitar estos productos foráneos, para los que hay un ventajoso mercado. Este modelo es usado como patrón que da cuenta del progreso humano. Así, frente a aquellos que daban en suponer que el planeta podía haber estado más densamente poblado en la antigüedad que en el presente, Hume argumentaba que, dado que el comercio y las manufacturas eran menos florecientes, de ello había de deducirse que también estaba más atrasada la agricultura, necesaria para la subsistencia humana y condicionante del tamaño de la población. El razonamiento se cierra con un acto de fe en el progreso engendrado por el capitalismo:

> Todas las cosas que en estos últimos tiempos han sido descubiertas o perfeccionadas ¿no han contribuido acaso a hacer la subsistencia de los hombres más fácil y, con ello, a su propagación y

> aumento? Nuestra habilidad superior en las artes mecánicas, el descubrimiento de nuevos mundos que han aumentado tanto el comercio, el establecimiento de los correos y el uso de las letras de cambio: todo esto parece extremadamente útil para el estímulo de las artes, industria y población. Si lo quitásemos de golpe ¡cuántos daños se seguirían en toda clase de negocios y trabajos! ¡Qué multitud de familias perecerían inmediatamente de necesidad y de hambre! No parece probable que ninguna otra institución o regla pudiera llenar el vacío de estas nuevas invenciones.

En estas ideas se encuentra lo esencial de la escuela escocesa, y de nuestras propias concepciones acerca del progreso. Hume murió en 1776, el mismo año en que aparecía la primera edición de *La riqueza de las naciones,* donde Adam Smith le citaba como maestro y amigo, y en que se publicó el primer tomo de la *Decadencia y caída del Imperio romano* de Gibbon, que Hume leyó y supo apreciar, como sabemos por su autor, a quien visitó en Londres poco antes de morir.[9]

Edward Gibbon (1737-1794) era de familia acomodada, lo que le permitió dedicarse al estudio sin mayores preocupaciones. Una fugaz conversión al catolicismo —experiencia semejante a la de Bayle— le costó ser expulsado de Oxford y acabó despertando en él una actitud crítica ante la religión. Enviado por su padre al continente, recibió allí una educación amplia: sus abundantes lecturas incluían los autores latinos y griegos, una buena parte de la literatura histórica de su tiempo y los teóricos de las ciencias sociales, como Locke, Montesquieu, Hume o Voltaire.* «Fue en Roma, el 15 de octubre de 1764, meditando entre las ruinas del Capitolio, mientras los frailes descalzos cantaban vísperas en el templo de Júpiter, cuando me vino por primera vez a la imaginación la idea de escribir la decadencia y caída de la ciudad.» Empezó la tarea en 1768 y el primer volumen de *Decadencia y caída del Imperio romano* apareció, como se ha dicho, ocho años después. Su éxito fue inme-

* «El *Tratado del Gobierno*, de Locke, me instruyó en el conocimiento de los principios *whigs*, que se hallan fundados más bien en la razón que en la experiencia; pero mi deleite residía en la frecuente lectura de Montesquieu, cuya energía de estilo y audacia en las hipótesis tuvieron fuerza para despertar y estimular el genio de la época» (E. Gibbon, *Autobiography*, Everyman's Library, Londres, 1932, p. 72).

diato, hasta el punto de agotarse tres ediciones en poco tiempo. «Mi libro —dirá Gibbon— estaba en todas las mesas y en casi todos los tocadores.» Los cinco volúmenes restantes irían apareciendo hasta 1788, prolongando el relato hasta la caída del Imperio de Oriente, en los albores de los tiempos modernos. La fortuna del libro se debe en buena medida a la maestría de Gibbon como escritor; pero el valor perdurable de su obra hay que buscarlo en otras razones. Fue el primero que acertó a reunir las concepciones teóricas de los «filósofos» con el trabajo de los investigadores eruditos tradicionales: que aplicó la mente del siglo XVIII al saber del XVII. Un historiador de la antigüedad como Finley ha podido afirmar que su libro fue «la primera historia moderna de cualquier período de la antigüedad (y probablemente la primera historia *tout court*)».[10]

En la obra de Gibbon la consideración de la decadencia de Roma se aparta de los tópicos usuales y se ve confrontada con una visión del progreso económico, de neta raíz británica, que aparece en vigoroso contrapunto. En un texto de excepcional interés, en el capítulo 38, Gibbon se para a considerar las causas de la ruina del Imperio de Occidente, y nos ofrece un esquema del progreso humano a partir del salvaje primitivo, «desnudo tanto de mente como de cuerpo, y privado de leyes, artes, ideas y casi de lenguaje», en una situación que debe ser «el estado primero y universal del hombre». Desde ese punto seguimos su ascenso «a mandar en los animales, a fertilizar la tierra, atravesar el océano y medir los cielos». Tal progreso ha sido irregular y diverso, y en muchos momentos se han visto fases de caída que parecían ponerlo en peligro. Pero la experiencia global de la historia revela que «ningún pueblo, a menos que la faz de la naturaleza se modifique, volverá a caer en la barbarie original». Gibbon no se contenta, sin embargo, con expresar su fe en el progreso humano, sino que distingue entre los avances debidos a los individuos geniales —como los poetas o los filósofos—, los que han de atribuirse a los grupos ilustrados de la sociedad —como los de la ley y la política, de las artes, las ciencias, el comercio, etc.— y aquellos otros, más elementales pero mucho más decisivos para la subsistencia de los hombres, que son aprendidos por el conjunto de la colectividad y conservados en la práctica de ésta.

> Cada poblado, cada familia, cada individuo deben poseer siempre la habilidad y la inclinación para perpetuar el uso del fuego y

> de los metales; la propagación y el servicio de los animales domésticos; los métodos de caza y pesca; los rudimentos de la navegación; el cultivo imperfecto del trigo y de otros granos nutritivos, y la simple práctica de los oficios mecánicos.

El genio individual o los avances de los grupos más ilustrados pueden extirparse, como sucedió con las leyes y los palacios de Roma; «pero esas otras plantas resistentes sobreviven a la tempestad y echan una raíz perenne en el suelo más desfavorable». El uso de la guadaña para segar anualmente las cosechas se conservó, y desaparecieron las costumbres bárbaras de las tribus itálicas primitivas. Son estas artes básicas, ligadas a la subsistencia del hombre, las que forman el auténtico motor del progreso humano. Difundidas por el comercio, la guerra o la predicación religiosa, han ido extendiéndose por toda la tierra y «nunca pueden perderse». La lección final que surge de esta consideración sobre la decadencia de Roma es inequívoca, muy propia del hombre que aprendió de Hume y fue influido posteriormente por Adam Smith: «Podemos llegar a la agradable conclusión de que cada edad del mundo ha aumentado, y sigue aumentando todavía, la riqueza real, la felicidad, el saber y tal vez la virtud de la raza humana».[11]

Este economicismo de Gibbon —expresado en una dimensión más plena, menos superficialmente mercantil, que en Hume— cuadra perfectamente con su aceptación del orden establecido en Gran Bretaña y, consiguientemente, con su hostilidad posterior a la Revolución francesa. Pensar que su condena de los revolucionarios signifique un viraje en su forma de entender la sociedad, como se ha dicho muchas veces, es comprender muy mal los fundamentos mismos de estas concepciones, nacidas de la experiencia de una revolución y destinadas a crear la convicción de que cualquier nuevo intento revolucionario sería una locura insensata. Veinte años antes del estallido de la Revolución francesa, Gibbon discutía en París con Mably, atacando la idea de un gobierno popular y defendiendo la monarquía. Se mostrará hostil a cualquier reforma del sistema político británico, tronará en sus cartas contra las «locas ideas sobre los derechos y la igualdad natural del hombre», y expresará en ellas ideas sobre la Revolución francesa que anticipan sorprendentemente lo que va a decir Burke con posterioridad: pensaba que los franceses debían haberse contentando «con una traducción liberal de

nuestro sistema» (el británico) y denunciaba, ante todo, la confiscación de los bienes del clero «que golpea a la raíz de toda propiedad». Todo ello era perfectamente coherente con las concepciones de la sociedad y de la historia que sostenía, de modo que es innecesario suponer alguna forma de apostasía —o de conversión—.[12]

Las concepciones de la escuela escocesa fueron divulgadas, después de Hume y antes de Smith, por dos autores que contribuyeron mucho a su difusión, pero que aportaron poco a su enriquecimiento. Adam Ferguson (1723-1816), que sucedió a Hume como conservador de la biblioteca de los abogados y fue profesor de filosofía moral en la universidad de Edimburgo, publicó en 1767 su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, donde el paso de la barbarie a la civilización se presenta condicionado por el proceso de división social del trabajo, y donde la propiedad privada y las instituciones de gobierno civil aparecen relacionadas con los estadios del crecimiento económico. William Robertson (1721-1793) contribuyó a la divulgación de las nuevas concepciones con su *Historia del emperador Carlos V* (1769) que comenzaba con una extensa introducción —«Una visión del progreso de la sociedad en Europa»—, donde se mostraba la semejanza de la «situación política» de las tribus indígenas de la América del Norte con la de los antiguos germanos y se afirmaba que «la mente humana, sea donde fuera que se la ponga en la misma situación, en las edades más distantes y en los países más alejados, asumirá la misma forma y se distinguirá por las mismas costumbres». Con este texto, y con su *Historia de América*, Robertson se convirtió en el exportador de una visión un tanto trivializada de la teoría de los cuatro estadios y alcanzó un éxito considerable en Europa. Pero parece fuera de toda duda que fue un simple plagiario de Adam Smith y que no añadió nada a las ideas que divulgaba, de modo que no merece mayor atención.[13]

La figura más importante de la escuela es, por muchas razones, Adam Smith (1723-1790), que fue profesor de filosofía moral en Glasgow y comisario de aduanas en Edimburgo, tuvo amistad con Hume, como se ha dicho, y trató a Voltaire, Turgot y Quesnay. Sobre su pensamiento existe una masa ingente de estudios, que se suelen limitar a considerarlo como un economista, lo cual es un error. En *La riqueza de las naciones* Smith ha sintetizado la concepción *whig* de la sociedad —donde la defensa de la propiedad aparece como fundamento del orden civil—, las ideas históricas de

Hume y la física social de Montesquieu, situando en el lugar central de su construcción una concepción del progreso de carácter económico, que nos muestra la evolución de la humanidad

> como actuando a través de cuatro estadios socioeconómicos consecutivos, cada uno de los cuales se basa en un «modo de subsistencia» particular: caza, pastoreo, agricultura y comercio. A cada estadio corresponden diferentes ideas e instituciones acerca de la propiedad y del gobierno, y en relación con cada uno de ellos pueden hacerse afirmaciones generales acerca del estado de las costumbres y la moral, del excedente social, el sistema legal, la división del trabajo y así sucesivamente.[14]

Lo que tenemos es, por consiguiente, la combinación de una visión de la historia como ascenso de la barbarie hacia el capitalismo, un programa para el pleno desarrollo de éste —dentro de un marco de liberalismo económico, con un sistema político que garantice el respeto por la propiedad privada— y una anticipación de un futuro de prosperidad y riqueza para todos.* No tiene sentido discutir si Smith comprendió o no el fenómeno de la revolución industrial, que se hallaba entonces en sus inicios; lo que importa es que comprendió el capitalismo y que por el camino que señalaba se iba indefectiblemente a la industrialización moderna.[15]

Una visión economicista como la de Smith elimina deliberadamente toda referencia a las transformaciones políticas, que aparecen como una consecuencia del proceso de desarrollo económico. Esto puede ayudar a explicarnos que *La riqueza de las naciones* haya podido ser interpretada como un mero tratado de teoría económica. Sacar de su interior la concepción de la historia que la inspira —y que sirve de fundamentación última a sus planteamientos

* Como ha dicho Hobsbawm: «*La riqueza de las naciones* de Adam Smith debe leerse ante todo —como lo han hecho sus contemporáneos— como un manual de economía del desarrollo, escrito en una época en que el desarrollo sólo podía ser capitalista. Lo que el autor trataba de hacer era identificar la naturaleza del proceso histórico que conduce al desarrollo, el carácter de los obstáculos que se oponen a él y las condiciones que permiten superarlos» (E. J. Hobsbawm, «Capitalisme et agriculture: les réformateurs écossais au XVIII[e] siècle», en *Annales,* 33, 1978, n.º 3, pp. 580-601; la cita en p. 581).

económicos— nos servirá para valorar mejor su alcance y para desvelar la idea de sociedad que propugna.[16]

Todo comienza con la época en que los hombres eran cazadores y recolectores, «como las tribus nativas del Norte de América», y vivían de manera igualitaria, sin distinciones de nacimiento o de fortuna, sin soberanos ni comunidad propiamente dicha. La segunda etapa se inicia cuando los hombres se transforman en pastores, a la manera de los árabes o los tártaros. En esta fase comienza la desigualdad de las fortunas y, para preservarla, se introducen «autoridad y subordinación». Los ricos necesitan el gobierno civil para defender sus bienes, y los menos ricos se asocian a ellos para que les ayuden a conservar los suyos. «El gobierno civil, en la medida en que es instituido para la defensa de la propiedad, es en realidad instituido para la defensa de los ricos contra los pobres o de los que tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna.» He aquí cómo, apenas pasados de la barbarie a la civilización, nos encontramos con que ésta es identificada con la concepción *whig* de la sociedad.[17]

De la fase pastoril pasamos a la agrícola, y el modelo se hace entonces más complejo. Hay un orden lógico del desarrollo que debe iniciarse con las relaciones campo-ciudad, con el intercambio de productos agrícolas por manufacturas. En una etapa ulterior de este proceso de crecimiento se puede pasar ya al comercio internacional. Este es «el orden natural de las cosas», tal como ha debido darse «en cada sociedad y en cada país».* Sólo que en Europa la evolución se ha producido de manera diferente, tal como había señalado Hume. Aquí el primer estímulo ha surgido, en medio de una agricultura feudal atrasada, sometida a la rapacidad de los señores, por la apetencia de objetos de lujo por parte de la clase dominante, que ha llevado a estimular directamente las manufacturas —sin que

* «De acuerdo con el orden natural de las cosas, por tanto, la mayor parte del capital de cada sociedad en crecimiento es dirigido, primeramente, a la agricultura, y finalmente al comercio exterior. Este orden de cosas es tan natural que ha sido observado en alguna medida, según yo creo, en cada sociedad y en cada país. Algunas de sus tierras deben haber sido cultivadas antes de que puedan establecerse ciudades considerables, y alguna especie de manufactura de tipo primitivo debe haberse desarrollado antes de que puedan pensar en emplearse en el comercio exterior» (A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, III, 1).

el avance de éstas se basase, como hubiera debido ser, en el progreso paralelo de la agricultura— y el comercio exterior. Este fenómeno no es bueno para el crecimiento económico, que resulta así más lento e incierto de lo que hubiera sido siguiendo su orden lógico,* pero ha tenido, en contrapartida, una consecuencia política importantísima. La sed de lujo de los señores les ha llevado a sacrificar los medios con que se mantenía su autoridad, y el resultado de ello ha sido una revolución «silenciosa e insensible» que ha acabado liquidando el feudalismo. Señores y comerciantes han llevado a cabo, así, «una revolución de la mayor importancia para la felicidad pública», sin que ninguno de ellos se lo hubiera propuesto. He aquí cómo el progreso económico engendra transformaciones sociales más trascendentes que las que alcanzan los hombres cuando se sublevan contra los poderes establecidos.[18]

Puestos ya en el camino del pleno desarrollo del capitalismo, los descubrimientos y la formación de un mercado mundial han resultado de una importancia decisiva: «El descubrimiento de América y del paso a las Indias orientales por el Cabo de Buena Esperanza son los dos mayores y más importantes acontecimientos registrados en la historia de la humanidad». No, como se decía en muchas ocasiones, por la llegada de metales preciosos y la revolución de los precios,** sino por la expansión del mercado, que ha suscitado la extensión de la división del trabajo y la inversión creciente de capital, dos procesos que deben marchar conjuntamente para que continúe el progreso y se consolide «el sistema mercantil», el cuarto y supremo estadio de la evolución humana: «el sistema moderno y

* «En la mayor parte de Europa, el comercio y las manufacturas de las ciudades, en lugar de ser el efecto, han sido causa y ocasión de la mejora y cultivo del campo (...). Este orden, sin embargo, siendo contrario al curso natural de las cosas, es necesariamente lento e incierto. Compárese el lento progreso de aquellos países europeos cuya riqueza depende de su comercio y manufacturas, con los rápidos avances de nuestras colonias norteamericanas, donde se funda en la agricultura» (Smith, *Wealth of Nations*, III, 4).

** «El aumento de la cantidad de oro y plata en Europa, y el aumento de sus manufacturas y agricultura son dos acontecimientos que, aunque han ocurrido casi al mismo tiempo, han nacido de causas muy distintas, y tienen apenas alguna conexión natural el uno con el otro» (Smith, *Wealth of Nations*, I, 11, parte 3.ª).

que se observa en su mejor grado en nuestro país y en nuestros propios tiempos».[19]

El sistema mercantil —o sea el capitalismo— trae aparejados beneficios sin cuento para la sociedad. El producto es tan grande, que todos están abundantemente provistos: es una «universal opulencia que se extiende a los más bajos rangos del pueblo». Reduce las diferencias sociales, ya que entre un príncipe y un jornalero europeos hay mucha menos distancia que la que existe entre un trabajador y «un rey de una nación salvaje». Y si bien es verdad que la expansión del sistema a escala mundial no parece haber favorecido del mismo modo a los africanos, asiáticos o americanos autóctonos que a los jornaleros europeos —Smith insistirá en que «un vulgar jornalero en Gran Bretaña tiene un modo de vida mucho más acomodado que un soberano de los indios»—, ello se debe a que en el momento de entrar en contacto con Europa estos pueblos eran más débiles y han podido ser sometidos y explotados por los europeos. Pero el propio capitalismo, en la medida en que extiende los conocimientos y las mejoras por medio del intercambio, les permitirá fortalecerse y gozar en el futuro de esa «universal opulencia» que hoy disfruta Europa.[20]

Una concepción semejante induce a dejar en el olvido el terreno de la política, que aparece sólo marginalmente. Así, cuando Smith asegura que el aumento de la producción en Europa se debe a «la caída del sistema feudal y al establecimiento de un gobierno que concede a la industria el único estímulo que necesita: una tolerable seguridad de que podrá gozar de los frutos de su trabajo», da por supuesto que ello se ha alcanzado por la «revolución silenciosa e insensible», de naturaleza fundamentalmente económica, de que antes hemos hablado.* Se ha olvidado incluso de que en Inglaterra

* En alguna ocasión sus razonamientos no resultan plenamente satisfactorios. Por ejemplo, al hablar de Polonia, «donde el sistema feudal continua existiendo», nos dice que «es, al presente, un país tan miserable como era antes del descubrimiento de América» (Smith, *Wealth of Nations*, I, 11, parte 3.ª). Como demostración de que los metales preciosos americanos no han bastado para transformar la economía europea, el caso polaco resulta enteramente válido. Pero, cuando recordamos la forma en que se nos dice que se ha producido la disolución del feudalismo en Europa, no podemos dejar de preguntarnos por qué no ha sucedido lo mismo en Polonia. ¿Acaso los nobles polacos no han sido sensi-

fue necesaria una revolución nada silenciosa para instalar un sistema de gobierno civil acorde con sus principios. Cuando enumera las causas que han obstaculizado el crecimiento económico británico entre 1660 y 1776, incluye entre ellas «los desórdenes de la revolución», pese a que las fechas escogidas indican que sólo puede referirse a la «gloriosa» de 1688, dado que la fase anterior cae fuera de esta periodización.[21]

Tras *La riqueza de las naciones* hay, como se ve, una concepción coherente de la historia que, a su vez, implica una visión de la sociedad netamente conservadora. Si el progreso económico explica por sí solo el ascenso del hombre desde la época de la barbarie en que se dedicaba a la caza —sin propiedades, sin distinción de rangos, sin sociedad propiamente dicha— hasta la civilización y la riqueza representadas por el sistema mercantil, bastará con aguardar la plena culminación de éste —en unos momentos en que el rumor de las máquinas anuncia ya el advenimiento de la revolución industrial— para ver cómo la prosperidad se extiende «a los más bajos rangos del pueblo» y también, con el tiempo, a todos los pueblos explotados del mundo, en la medida en que sean capaces de imitar los métodos de sus explotadores: las reglas que han engendrado la riqueza de las naciones. Toda acción política que vaya más allá del mínimo necesario para preservar la propiedad privada o asegurar el funcionamiento del sistema es nefasta.* Toda revolución es una locura.[22]

---

bles a las apetencias de consumo de lujo como sus congéneres de Occidente? Y en tal caso, v en el supuesto de que allí no ha habido revolución silenciosa ¿no sería lícito organizar una revolución política, por ruidosa que resulte, con el fin de eliminar estas trabas de un régimen que obstaculiza el crecimiento económico?

* Conviene advertir, sin embargo, que esas funciones que se reservan al estado son harto importantes y requieren una considerable participación activa en la defensa del orden burgués contra los descontentos de cualquier tipo. Es exagerado considerar estas misiones como residuales; eso es lo que la burguesía pretendió hacer creer: que el capitalismo se basaba en un juego de reglas «naturales» y eternas, aceptadas espontáneamente por todos, que podían funcionar al margen de los mecanismos políticos. Pero eso sólo era verdad para quienes aceptaban tales reglas. Para asegurarlas, o para cortar cualquier veleidad de destruirlas, estaba un complejo conjunto de instituciones políticas nuevas, desconocidas por la sociedad feudal, desde los registros de la propiedad hasta los diversos cuerpos de policía.

Por eso, cuando la revolución aparezca en Francia, y su ejemplo reavive las raíces latentes del radicalismo inglés, adormecido tras su derrota en el siglo XVII, los hombres que comparten esta visión de la historia y de la sociedad se levantarán frente a la amenaza. Gibbon está contra los revolucionarios franceses y aprueba lo que dice Burke —lo cual implica la condena de esa misma ilustración que había admirado en sus años jóvenes, cuando aún no advertía a dónde podía llevar—. El propio Burke no es sino un político *whig*, tan próximo al Gibbon que rechazaba el «gobierno democrático» como al Adam Smith que condenaba «los desórdenes de la revolución». Al fin y al cabo, lo peor que les echaba en cara a los franceses era que estaban poniendo en peligro la inviolabilidad de la propiedad burguesa.

Edmund Burke (1729-1797) era un político irlandés pasablemente liberal, cuyas opiniones sobre economía eran muy próximas a las de Smith —según el propio Smith reconocería—, aunque convirtiese la «mano invisible» que armonizaba los intereses individuales para maximizar el bien común en la mano de Dios. Sus *Reflexiones sobre la Revolución de Francia* (1790) le ganaron fama en su tiempo y se la han vuelto a dar en la segunda mitad del siglo XX, cuando los ideólogos de la «guerra fría» creyeron descubrir en él a un precursor a quien se podía usar en apoyo de la cruzada antibolchevique, lo cual ha dado lugar a una extensa literatura sobre su obra, de escaso interés histórico, pero muy reveladora en cuanto pone al descubierto las raíces de tanta erudición académica neutral y desapasionada.[23]

Burke admitía que la organización social francesa tenía defectos —como el de no dar la estimación debida a los «hombres de propiedad»—, pero pensaba que esto podía corregirse con una serie de reformas, como habían hecho los ingleses en 1688. Lo malo era que del otro lado del canal no se había seguido esta estrategia, y las cosas se estaban llevando de tal modo que tal vez resultase difícil detenerlas a tiempo para poner la propiedad privada de la tierra a cubierto de las aspiraciones de los campesinos (lo que podría despertar en Inglaterra los ecos acallados de las demandas radicales de su revolución). Más de la mitad del libro se dedica a dar vueltas en torno a este problema. Todo ha comenzado con la confiscación de la propiedad eclesiástica, despreciando «la doctrina de la prescripción», que sostiene que el simple disfrute de la propiedad por un tiempo suficiente debe ponerla a cubierto de las disputas acerca de su legiti-

midad. Si la prescripción se pone en duda, «ninguna clase de propiedad está segura, en cuanto se convierta en objeto suficiente para tentar la avidez del pobre indigente». Los campesinos negarán los derechos de los dueños de las tierras que cultivan y les dirán «que la sucesión de los que han cultivado la tierra es la auténtica genealogía de la propiedad, y no unos podridos pergaminos».[24]

Con esta defensa de la propiedad privada contra la revolución no hemos salido del ámbito fijado por Locke —para arrebatar toda base a concepciones distintas de la propiedad, como las de los radicales británicos del siglo XVII—, ni estamos fuera del campo del liberalismo económico smithiano. Burke nos sirve para confirmar el carácter contrarrevolucionario de sus antecesores, complementándolos e ilustrando políticamente sus ideas. No habrá de extrañar que las clases dominantes del continente europeo aprendiesen la lección y se dispusiesen a evitar los riesgos de la vía francesa revolucionaria, aboliendo el feudalismo con una sabia y prudente combinación de Smith y Burke, con la que podrían establecer los fundamentos necesarios para el crecimiento capitalista, sin peligro de subversión ni amenazas para la propiedad.[25]

La trascendencia de esta concepción de la historia es considerable, en la medida en que ha acabado convirtiéndose en la base sobre la que se han edificado las ciencias sociales de nuestro tiempo y que, en una u otra forma, ha impregnado incluso el pensamiento popular.* Elementos fundamentales de ella siguen plenamente vigentes, incorporados a la ciencia académica, pero también a los plantea-

* «La construcción teórica de Smith y de sus sucesores —ha dicho E. P. Thompson— [fue] un cuadro sistemático de pensamiento tan amplio y tan flexible que formó la estructura dentro de la cual se configuraron las ciencias sociales y el pensamiento político de la Inglaterra victoriana; sirvió de garantía al imperialismo comercial; conquistó la inteligencia de la burguesía en todo el mundo; y después de una impresionante y dura resistencia (Hodgskin, Owen, O'Brien) hizo capitular ante sí al movimiento obrero inglés, que se reagrupó para maximizar su recompensa dentro del marco que se le dictaba. Finalmente, ha sobrevivido, menos en la teoría elaborada que en el mito popular, hasta nuestros días. Es en nombre de cierta ley "natural" de una economía libre que el público tolera su falta de libertad frente a los monopolistas, los especuladores en tierras y los que controlan los medios de comunicación» (E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and other essays*, Merlin Press, Londres, 1978, p. 63).

mientos de concepciones que se presentan como alternativas. El éxito que ha alcanzado la escuela escocesa no tiene tal vez precedentes en la historia intelectual de la humanidad. Logró hacernos compartir su visión lineal del pasado, que se establece como una ruta marcada por revoluciones tecnológicas que abren etapas sucesivas de ascenso para el hombre. Nos ha hecho aceptar, con ello, su visión del progreso, que consiste en definir como avanzado todo lo que conduce hacia el capitalismo y la industrialización, sin aceptar que puedan existir otras formas válidas de configuración de la economía y de organización de la sociedad, a las que pudiera llegarse por otros caminos, descalificando las vías alternativas como retrógradas o impracticables (utópicas). Ha contagiado nuestra visión del presente, haciéndonos creer que existen unas reglas de la economía que actúan al margen de la política, y que la sumisión del hombre a un juego exclusivamente económico, sin coerción alguna, es lo que caracteriza al sistema en que vivimos. Con todo ello, ha corrompido nuestros proyectos para el futuro, que nos hemos acostumbrado a ver como una superación que nos conducirá a una etapa más elevada de la industrialización, incapacitándonos para plantear una auténtica alternativa al capitalismo.

Por el hecho mismo de que partes esenciales de esta concepción de la historia y del progreso han quedado adheridas a nuestra visión del mundo, resulta importante que nos esforcemos en comprender su génesis y su auténtica naturaleza. Hemos llegado a un punto en que, incumplidas las viejas profecías sobre las que se cimentaban nuestras esperanzas, no podemos proseguir sin revisar críticamente la concepción de progreso en que se basaban, para asimilarla con plena conciencia de lo que significa —de que se trata de un crecimiento para algunos que sólo puede mantenerse con la explotación de los más—, o para rechazarla y sustituirla por unos nuevos objetivos que habrán de alcanzarse por otros caminos.

Capítulo 5

EL PENSAMIENTO HISTÓRICO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

En la medida en que la Ilustración era un programa para la reforma del orden feudal, hubo de encontrarse enfrentada a un dilema, una vez que se llegó a demostrar que las reformas posibles eran insuficientes, y que las más ambiciosas no podían imponerse a las resistencias internas de los privilegiados, como se vio con el intento de implantar el programa fisiocrático por parte de Turgot. Había que escoger entre renunciar a la reforma y volver al sostenimiento puro y simple del orden establecido —que es lo que harán los ilustrados de muchos países europeos, aleccionados por lo ocurrido en Francia—, o echar adelante, venciendo toda oposición, lo que significaba entrar por la vía revolucionaria. Al hablar de los ilustrados hemos mostrado ya que muchos de ellos, desengañados ante los resultados del despotismo, habían acabado por radicalizar sus planteamientos. De esta forma se preparaba su tránsito a posiciones revolucionarias.

De la experiencia de las resistencias internas a la reforma nace uno de los rasgos más originales de la historiografía de la revolución, que la distingue netamente de las concepciones de la escuela escocesa. Estos hombres admiten también que a un grado de desarrollo económico corresponden unas determinadas formas de organización de la sociedad, unas leyes y una política, pero, a diferencia de los teóricos escoceses, no creen que baste el crecimiento económico para engendrar, en una evolución paralela, los cambios sociales, sino que se dan cuenta de que las fuerzas ligadas a las formas de

organización caducas se resisten a ser desalojadas del poder, y tratan de conservar la vieja ordenación, aunque sea a costa del crecimiento económico, de modo que llega un momento en que sólo la acción política —la revolución— puede desbloquear el camino y facilitar, con ello, el propio progreso económico. De simple epifenómeno de la economía, como en la escuela escocesa, la política se convierte en el terreno de acción más trascendente de los hombres. Así es como los historiadores de la revolución han llegado a descubrir los conceptos de clase y lucha de clases.

Hay otro rasgo importante que separa a estos historiadores de sus colegas insulares. Como su reflexión se ha iniciado en el seno de una sociedad que no es todavía capitalista, que no ha entrado por el camino irreversible que está siguiendo la economía británica del siglo XVIII, se les plantean dos salidas posibles. Una —la más «normal» y extendida— consistirá en buscar la repetición del esquema inglés, desbrozando el camino para el capitalismo. Pero habrá también quienes piensen que existen otras posibilidades de desarrollo económico y organización social, que no pasan por la expropiación de los pequeños campesinos, sino por su reforzamiento. Como este planteamiento alternativo no logró imponerse, acostumbramos a meter a quienes lo defendieron en el cajón revuelto de los fabricantes de utopías, y ni siquiera nos hemos puesto de acuerdo en si eran retrógrados (como sostienen la mayor parte de quienes creen que el capitalismo y la industrialización son etapas inevitables en una línea única de progreso), si buscaban lo mismo que los otros por distintos caminos, o si proponían fórmulas que hubiesen permitido ir más allá que las británicas.[1]

En la base de estos proyectos alternativos estaba la idea de apoyarse en las masas campesinas para construir una sociedad igualitaria o que, por lo menos, preservase en lo posible las formas de trabajo y de apropiación en común. Una posibilidad semejante era rechazada de plano por los miembros de la escuela histórica escocesa, para quienes la desigualdad económica y la propiedad privada eran caracteres necesarios del propio proceso civilizador. Pero en una sociedad como la francesa del siglo XVIII, donde los elementos de vida agrícola comunitaria eran todavía muy importantes, resultaba difícil sostener semejante planteamiento. Montesquieu había dicho:

> Los fundadores de las repúblicas antiguas habían repartido las tierras igualmente, y esto sólo hacía un pueblo poderoso en una sociedad bien reglada, y componía un buen ejército, teniendo cada uno igual interés, y muy grande, en defender su patria. Cuando las leyes no estaban rígidamente observadas, venían a estar las cosas poco más o menos que al presente están entre nosotros: la avaricia de algunos particulares, y la prodigalidad de los otros, hacían pasar los fondos de las tierras de unas manos a otras, y desde luego se introducían las artes por las mutuas necesidades de los ricos y los pobres (...). La igual repartición de tierras fue quien hizo a Roma desde luego capaz de su engrandecimiento.

También Mably y Rousseau, como se ha dicho antes, creían en un pasado en que la propiedad estaba igualitariamente repartida, y pensaban que este pasado había sido más feliz que el presente, aunque sus opiniones acerca del remedio que convenía aplicar difiriesen.[2]

Pero hubo otros hombres, más cercanos a las realidades campesinas francesas, que sostuvieron que era posible plantear una línea de evolución social distinta, partiendo de la misma interpretación del pasado. Si se admitía que el hombre vivía más feliz en un mundo de igualdad y cooperación, y si la sociedad campesina nos daba el ejemplo de que era perfectamente posible subsistir en condiciones parecidas a las de aquel idílico mundo primitivo —en especial, si se la libraba de la carga agobiadora de las exacciones feudales—, ¿por qué no organizarse de modo que se potenciasen estos rasgos, en lugar de sacrificarlos a la voracidad destructora del capitalismo? Morelly (*c.* 1700 - d. 1755) será, probablemente, el primero que haga explícito este planteamiento. Piensa, como Rousseau, que en un principio no había propiedad privada y que la introducción de ésta fue la causa de todos los males, pero, a diferencia del ginebrino, sostiene no sólo que la eliminación de ésta es posible, sino que no hay reforma viable, si no se toma esta medida:

> Es en vano, sabios de la tierra, que busquéis un estado perfecto de libertad donde reinan tales tiranos. Discurrid lo que os plazca sobre la mejor forma de gobierno, encontrad los medios de fundar la más sabia de las repúblicas, haced que una nación populosa ponga su felicidad en observar vuestras leyes; si no habéis cortado la raíz de la propiedad, no habéis hecho nada. Vuestra república caerá un día en el estado más deplorable.

El remedio reside en imponer un código conforme a los principios de la naturaleza, cuyas tres leyes «fundamentales y sagradas» dicen que «nada en la sociedad pertenecerá singularmente y en propiedad a nadie» (salvo los artículos de uso personal), que todo ciudadano «será sustentado, mantenido y ocupado por cuenta del público», y que «todo ciudadano contribuirá, por su parte, a la utilidad pública según sus fuerzas, talento y edad». Que ideas de este género no eran extrañas al campesinado francés lo mostrará Charles-Robert Gosselin, un hombre de extracción campesina, que en 1787 sostiene que la felicidad del hombre no exige el retorno al estado de naturaleza que supone Rousseau; que lo único que se necesita es que los campos «sean repartidos de tal modo que todos puedan, trabajando, encontrar asegurada su existencia». Para lo cual no son precisos complejos planes económico-políticos: «El camino más corto para destruir la desigualdad sería volver a poner todos los bienes en común para hacer un reparto igual, a ejemplo del legislador de Esparta. Cada uno viviría feliz con su parte».[3]

Estas ideas, como se ha dicho, se apoyan en la realidad de la comunidad agraria de mediados del siglo XVIII: una comunidad que se definía «por una cierta estructura religiosa y administrativa y, sobre todo, por un sistema económico y social fundado en el juego de las obligaciones comunitarias, la limitación de los derechos de propiedad privada y la existencia de unas tierras de explotación colectiva». La propia reacción señorial contribuyó a unir a los campesinos contra el feudalismo, enmascarando las diferencias que pudiesen existir entre ellos. Diferencias que reaparecerían a la luz cuando, una vez conseguida la abolición de las cargas feudales, las capas rurales no ligadas al camino del desarrollo capitalista pidiesen ir más allá, como esos hombres del pueblo de Seyne que, en la primavera de 1793, decían que, una vez liquidados el rey, el clero y la nobleza, «falta suprimir los grandes propietarios».* Poco importa cómo definamos esta solución alternativa que no logró implantarse:

* Que es justamente lo contrario de lo que diría un buen burgués como Louis-Sébastien Mercier, cinco años más tarde: «Después de haber destruido el feudalismo, la nobleza, los parlamentos, el clero; después de haber barrido la Sorbona, los frailes y las monjas, y reformado el código político, civil y criminal, creo que ya se ha hecho bastante» (citado por Jeffry Kaplow en su introducción a la edición abreviada de Louis-Sébastien Mercier, *Le tableau de Paris*, Maspero, París, 1979, p. 7).

proceso de frenado del desarrollo capitalista, vía revolucionaria o vía norteamericana. Lo interesante es que tampoco fue echada en olvido. Soboul opina que la eliminación del feudalismo debilitó los lazos internos que habían unido al campesinado. Es cierto que esto bastó para separar de la lucha común a la burguesía rural, pero ésta era todavía minoritaria. Pienso que la crisis agraria que siguió a las guerras napoleónicas —cuando los precios de los cereales y del vino bajaron brutalmente, mientras se mantenían las cargas fiscales, obligando a los campesinos a producir más para poder vender más— contribuyó en buena medida a orientar la economía campesina hacia el mercado, y que la industrialización reforzó este proceso, al arruinar las actividades domésticas en que las familias rurales podían encontrar un complemento para sus ingresos en dinero. Pero el apego a las viejas formas comunitarias se ha mantenido, por lo menos, hasta las insurrecciones campesinas de 1848 y 1851.* Agulhon nos recuerda que, hacia 1848, «ser campesino no es solamente poseer

* La resistencia de las aspiraciones campesinas se nos muestra de manera más elocuente, si cabe, en el caso inglés, donde la «solución alternativa» había sido ya decapitada por el triunfo burgués a mediados del siglo XVII, pero donde la semilla echada por Winstanley rebrota a mediados del siglo XIX con O'Connor y sus colonias agrícolas cartistas, y se prolonga hasta influir en el poderoso movimiento agrarista suscitado por Henry George (Dennis Hardy, *Alternative Communities in Nineteenth-Century England*, Longman, Londres, 1979, capítulo 3, «The Communities of Agrarian Socialism», pp. 65-119). A su vez, el movimiento «georgista» se extendió a otros países, donde se injertó en corrientes autóctonas de pensamiento. Tal sucedería en España, donde encontramos la influencia del georgismo en el andalucismo de Blas Infante y en las propuestas de reforma agraria de Pascual Carrión, vigorizando una raíz agrarista que nos había ofrecido ya un intento de reinterpretación histórica tan interesante como el *Colectivismo agrario en España* de Joaquín Costa. También aquí hallaríamos resistencias campesinas «olvidadas» por la historiografía académica, como lo muestra este párrafo de una obra poco menos que desconocida: «*Individualizó* la clase burguesa la propiedad de casi todos los bienes que, con la denominación de "propios", poseían los pueblos, y también de parte de los bienes comunales, privando de este modo de medios de vida a muchos infelices (...). Contra medida tan arbitraria hubieron de protestar violentamente años después —en 1873— los proletarios de muchos pueblos, que destruyeron las vallas y cercados de las propiedades» (Juan José Morato, *Notas para la historia de los modos de producción en España*, Biblioteca Socialista, Madrid, 1897, p. 179).

o explotar algunas parcelas: es participar en el uso colectivo de un cierto número de bienes, derechos o costumbres», y que en ciertas zonas de Francia, como en la Prusia renana del joven Marx, los robos de leña en los bosques —bosques que se había apropiado la burguesía y que los campesinos seguían considerando suyos— eran los «delitos» más frecuentes. Será probablemente esta discrepancia inicial entre persistencia de las formas de economía campesina y penetración del capitalismo en el campo lo que explique la influencia del marxismo, a fines del siglo XIX, en unas zonas en que las propuestas colectivistas encontraban todavía audiencia.[4]

Del seno de una de estas zonas campesinas en que el sistema comunitario ha sido lo suficientemente fuerte, a fines del siglo XVIII, como para frenar la llamada «revolución agrícola», de Picardía, surgirá el hombre que, recogiendo la experiencia campesina y la lección de los ilustrados, apunte a realizar su programa, si no antes de llegar al capitalismo, lo cual se revelará imposible ante el rumbo que adopta la revolución, sí más allá del capitalismo. Pero de este hombre, Babeuf, y de sus ideas hablaremos más adelante.[5]

La gran mayoría de los revolucionarios, sin embargo, representantes de una burguesía en ascenso, optarán por el camino «normal» que conduce por la vía del desarrollo capitalista y se manifestarán en contra de cualquier proyecto de «ley agraria» y de los planteamientos igualitarios en el terreno económico. Así, un hombre como Anacharsis Cloots, el «orador del género humano», con toda su palabrería internacionalista, se opone a un reparto igualitario de la tierra —«esto es legitimar la rapiña, es encender la guerra del pobre contra el rico»—, razona que algo semejante es incompatible con las normas de la sociedad industrial —«el menor obrero de una manufactura inmensa rechazaría al hipócrita que le propusiese repartir los almacenes y capitales de un fabricante cuyas relaciones lejanas procuran trabajo a mil doscientas familias obreras»—, señala que convertir en cultivadores independientes a todos los campesinos implica dejar sin asalariados a las grandes explotaciones agrícolas y a las fábricas, y concluye, en el más puro estilo británico: «la propiedad es eterna como la sociedad».[6]

El grupo más significativo de esta tendencia burguesa es el de los llamados «ideólogos», cuyas figuras más interesantes, desde nuestro punto de vista, son Condorcet (1743-1794) y Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836). Condorcet pasó de las matemáticas

a la historia en su búsqueda de «una ciencia para prever los progresos de la especie humana, dirigirlos y acelerarlos», de la cual «la historia de los progresos ya realizados debe ser la primera base». En la medida en que cree que el perfeccionamiento de las leyes y de las instituciones públicas es consecuencia del avance de la ciencia, es lógico que su análisis de la historia, en una sucesión de etapas parecidas a las de la escuela escocesa, se base en los progresos del «espíritu humano». Lo cual no le impide tener bien clara la conexión entre propiedad privada y civilización, y pintarnos «a la escocesa» esos inicios de la agricultura en que «cada terreno tiene un dueño a quien los frutos pertenecen exclusivamente». Destutt de Tracy, coronel y diputado por la nobleza en 1789, retirado en 1792, publicará su obra máxima, los *Elementos de ideología,* de 1803 a 1815. Esta «ciencia de las ideas» estaba destinada a una función pedagógica, cuyo fin era ayudar a crear una situación social caracterizada por la armonía de los intereses de cada uno con el interés común. Era lógico que un planteamiento semejante le llevase a una aceptación acrítica de los fundamentos del orden establecido, comenzando por la propiedad privada. Tras haber mostrado que la de propiedad es una de las primeras nociones adquiridas por el hombre,* arguye que es también un fundamento «natural» de la sociedad y que es imposible evitar la desigualdad que procede de su existencia. En consecuencia, lo que cuentan algunos historiadores acerca de un pasado

* Resulta revelador que mientras el adjetivo que los ingleses unían al substantivo «propiedad» solía ser el de «legítima» —que indica que está defendida por la ley, con todo el peso del gobierno y de sus fuerzas represivas—, los franceses de la época revolucionaria, en un medio que discute la legitimidad de la propiedad burguesa, hablen de su carácter «sagrado» —como en el artículo 17 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano— y lo refuercen en términos que pretenderán que su origen no arranca de la ley, de una convención social, sino de unos principios anteriores a la sociedad —«naturales»— y más generales. Tal es el planteamiento de Destutt de Tracy, quien, en sus *Élémens d'idéologie*, sostendrá que, si lo primero que nace en el espíritu del hombre es el sentido de su identidad personal, en cuanto aprende a distinguir su yo de los demás, distingue lo *mío* de lo *tuyo* y adquiere la idea de *propiedad.* «La idea de propiedad es una consecuencia necesaria, si no del solo fenómeno de la sensibilidad pura, por lo menos del de la sensibilidad unida a la voluntad» (*Élémens d'idéologie, IV e V parties. Traité de la volonté*, Courcier, París, 1815, p. 82).

en que los hombres eran iguales ha de ser falso.* El intento de los «ideólogos» de llevar la revolución por una vía reformista moderada, con un cientifismo «neutral» que anticipa muchos elementos del positivismo de Comte, llegaba demasiado tarde (o demasiado temprano, si pensamos en la utilidad que pudo haber tenido en los momentos revolucionarios de 1848). Tras haber ganado la partida, la burguesía arrinconaba sus viejas armas de combate ideológico para volver a los fundamentos tradicionales de la sociedad; las herramientas críticas de ayer no tenían utilidad alguna cuando era ella la que se había instalado en el poder y su preocupación fundamental era la de conservarlo. Napoleón, que se había considerado a sí mismo como uno de los «ideólogos», se volvió más tarde contra «esta tenebrosa metafísica» y culpó a sus más bien inofensivos cultivadores de todos los males de Francia. Había descubierto que la religión era mucho más útil que el racionalismo ilustrado para suscitar obediencia al poder dominante. La figura del viejo Destutt, ciego y achacoso, pidiendo que le lleven a las barricadas, en el París de 1830, para mostrar su oposición a la monarquía de los Borbones, resulta un símbolo patético de esa empresa fracasada, de la que lo que tuvo más éxito fue lo menos original, y menos valioso: la labor divulgadora de la economía política liberal hecha por Say.[7]

Lo que los historiadores de la época revolucionaria aportan a la teoría de la historia es la introducción de los conceptos de clase y de lucha de clases, que dan una dimensión política a la interpretación economicista y pasiva de la teoría de los cuatro estadios. El más conocido y original de los pensadores que abre este camino es Barnave (1761-1793), «natural de Grenoble, abogado, ex diputado

* «Si para proscribir de la sociedad está desigualdad natural, tratásemos de negar la propiedad natural y de oponernos a las consecuencias necesarias que se derivan de ella, obraríamos en vano; porque nada de lo que es en la naturaleza puede ser destruido por el arte. Semejantes convenciones, si fuesen realizables, serían una esclavitud demasiado antinatural y, por consiguiente, demasiado insoportable para ser duradera (...). El único efecto de tal orden de cosas sería establecer la igualdad de la miseria y de la necesidad, extinguiendo la actividad de la industria personal. Sé muy bien todo lo que se cuenta de la comunidad de los bienes de los espartanos. Pero respondo resueltamente que esto no es verdad porque es imposible» (*Élemens d'idéologie. Traité de la volonté*, pp. 289-290).

de la Asamblea Constituyente, domiciliado en Sainte-Egrède, cantón de Grenoble, departamento de l'Isère, condenado a muerte como conspirador, el 8 de frimario del año 2 por el tribunal revolucionario de París», según reza su ficha biográfica en el diccionario de las víctimas de la revolución. Barnave, abogado del Delfinado, que creció en medio de la actividad industrial y de la prosperidad burguesa de su tierra natal, y que se convirtió en uno de los oradores más distinguidos de la asamblea, escribió en 1792 unas notas que no serían publicadas hasta 1843, y a las que se daría el título de *Introducción a la Revolución francesa*. Un año más tarde, en 1793, Barnave sería guillotinado, bajo la acusación de conspirar con el rey para imprimir una marcha moderada a la revolución. El interés de este texto no reside en el hecho de que se ajuste fielmente a la teoría de los cuatro estadios —en su versión más conservadora, smithiana, que ve nacer la propiedad privada desde la etapa pastoril—, sino en la dimensión política que le añade. Barnave cree, como los escoceses, que al grado de desarrollo de la economía corresponden unas determinadas formas de propiedad y un marco institucional concreto, pero entiende, además, que ello implica que una clase social, la que controla el sector dominante de la economía y se beneficia de las reglas de propiedad existentes, ejerce una hegemonía en el plano político y ofrece resistencia a dejarse desplazar, con lo que impide que el marco jurídico e institucional pueda adaptarse a los cambios que se experimentan en la economía y debe acabar siendo desplazada, o derribada, por una acción política.* Esta concepción de la «revolución política» como condición que permite abrir paso al cambio económico es ilustrada con un ejemplo harto elocuente:

* «Los que están en posesión del poder, por la naturaleza de las cosas, hacen las leyes para ejercerlo y para conservarlo en sus manos; así es como los imperios se organizan y constituyen. Poco a poco, los progresos del estado social crean nuevas formas de poder, alteran las antiguas y cambian la proporción de las fuerzas. Las antiguas leyes no pueden seguir subsistiendo entonces por mucho tiempo; como existen, de hecho, nuevas autoridades, es preciso que se establezcan nuevas leyes para hacerlas obrar y reducirlas a sistema. Así los gobiernos cambian de forma, algunas veces por una progresión dulce e insensible; otras, por violentas conmociones» (Barnave, *Introduction à la révolution française*, Armand Colin, París, 1971, p. 3).

> Desde que las artes y el comercio consiguen penetrar en el pueblo y crean un nuevo medio de riqueza en provecho de la clase laboriosa, se prepara una revolución en las leyes políticas; una nueva distribución de la riqueza prepara una nueva distribución del poder. Al igual que la posesión de las tierras ha elevado a la aristocracia, la propiedad industrial eleva el poder del pueblo; adquiere su libertad, se multiplica y comienza a influir en los negocios públicos.

Dos precisiones ayudarán a entender correctamente estos textos. En primer lugar, Barnave parece participar del mito «sieyesiano» del tercer estado, que identifica con el «pueblo», como Sieyès lo identificaba con la «nación», lo que no le impide creer que, en algunos casos, por lo menos, «una nueva aristocracia, una especie de aristocracia burguesa y mercantil, podrá (...) elevarse mediante este nuevo género de riquezas». La segunda, sobre el uso de la palabra «revolución». Ya se ha visto que él pensaba que tal «revolución en las leyes políticas» podía producirse «por una progresión suave», sin necesidad de «violentas conmociones». Creyó que en Francia podía hacerse de este modo y en la apuesta perdió la cabeza y la vida.[8]

No fue Barnave el único que tuvo conciencia del carácter de lucha de clases de la revolución. En 1815 P. L. Roederer (1754-1835) escribió *El espíritu de la revolución de 1789,* libro que no se atrevió a publicar hasta 1831, donde muestra que el enriquecimiento progresivo de la burguesía en la etapa final del antiguo régimen hizo de ella la fuerza social dominante, que reunía en sus manos la mayor parte de la riqueza nacional. Desde el momento en que la nueva clase ascendente fue más rica y culta que la aristocracia, no le quedaba más que reivindicar su lugar legítimo en el orden político, que es lo que hizo la revolución: «no son esclavos sujetos por la conquista, ni siervos escapados de las cadenas del feudalismo los que han comenzado esta revolución. Son (...) *hombres libres y propietarios,* son los burgueses de las villas y ciudades, hartos de las vejaciones de los nobles y de los señores, pero no cargados de cadenas».[9]

Sin embargo, los historiadores que escribieron en los años de la revolución fueron olvidados por incómodos —como lo fueron los ideólogos, cuando la burguesía encontró más seguro apoyarse en los teóricos conservadores de la restauración— y sus ideas fueron divulgadas por una serie de historiadores de la primera mitad del siglo XIX, que las emplearon en el doble combate contra una monar-

quía restaurada que no acertaba a cumplir con su papel, primero, y contra la amenaza de resurgimiento de los grupos revolucionarios radicales, más adelante. Ocurrió, además, que estos historiadores de la década de 1820 a 1830 —lo que Michelet llamaría «esta noble pléyade histórica que, de 1820 a 1830, arroja una luz tan brillante», y que concretó en los nombres de Barante, Guizot, Mignet, Thiers y Augustin Thierry— fueron grandes escritores y políticos prominentes, que alcanzaron renombre popular y vieron multiplicarse las ediciones de sus libros. De modo que vino a suponerse que lo que aparecía en ellos era íntegramente suyo, se ignoraron sus raíces y se sobrevaloró la importancia de sus aportaciones a la ciencia histórica, lo que ha podido llevar a que se les atribuyan méritos que no les pertenecen * y hace que se comprenda mal el verdadero carácter de su obra.[10]

Hablando de Thiers y de Mignet, Lefebvre dirá que «eran periodistas, ocupados de lleno en la lucha que la burguesía llevaba contra los antiguos privilegiados para salvar la obra social de la Revolución, tal como la había consagrado la Carta de 1814. Hacían obra política al defender la Revolución de 1789, la revolución "burguesa", liberal

* Se ha podido escribir así que Guizot «tuvo —el primero entre los historiadores— la intuición del materialismo histórico en su *Historia de las revoluciones de Inglaterra*» (Émile Coornaert, *Destins de Clio en France depuis 1800*, Éditions ouvrières, París, 1977, p. 33), lo que parece un tanto fuera de lugar para un hombre que escribe cosas como: «Los hombres a los que Dios toma por instrumentos de sus grandes designios están llenos de contradicción y de misterio: mezcla y une en ellos, en proporciones profundamente escondidas, las luces y los errores, las grandezas y las debilidades» (F. Guizot, *Histoire de la République d'Angleterre et de Cromwell*, Florkin y Hen, Bruselas, 1854, I, pp. 3-4). O se han hecho afirmaciones tan tajantes como esta de Godechot: «Se ha demostrado que Marx y Engels han tomado en parte su teoría del determinismo histórico de la lectura de Mignet; esto es, hoy, una cosa demostrada» (En *Actes du Colloque François Guizot*, Société de l'histoire du protestantisme français, París, 1976, p. 301). Esta sobrevaloración de la influencia de los historiadores de la Restauración sobre el marxismo arranca, sin embargo, de Plejánov, que les dedicó el capítulo segundo de su *Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia* (1895). Lo cual no significa que estos hombres no hayan sido importantes como transmisores de ideas que estaban elaborándose a uno y otro lado del canal de la Mancha, como lo demuestran las cartas y las notas de lectura de Marx y de Engels.

y censitaria, y legitimaban por anticipado la de 1830». Augustin Thierry (1795-1856) confiesa, en el prefacio a sus *Cartas sobre la historia de Francia,* que «en 1817, preocupado por el vivo deseo de contribuir por mi parte al triunfo de las ideas constitucionales, me puse a buscar en los libros de historia pruebas y argumentos para apoyar mis creencias políticas». Por este camino llegó a descubrir a Hume y se interesó por la revolución de Inglaterra, a la que dedicó una serie de escritos, publicados entre 1817 y 1820, sorprendentes por su hondura y lucidez. Pero, más allá de esta preocupación política inmediata, Thierry supo plantear los fundamentos de una renovación de la historia de Francia acorde con los cambios que se habían producido en su sociedad. Thierry se percataba de que habían heredado una historia compuesta para legitimar el antiguo régimen y que había que rehacerla por completo, si se quería que cumpliese la misma función con respecto a la sociedad burguesa. Denunciaba su reducción a una sucesión de biografías de monarcas —a la mayoría de los cuales se calificaba abusivamente de reyes de Francia, cuando no eran sino jefes de pueblos germánicos, como ese Clovis a quien proponía que se llamase, más propiamente, Chlodowig— agrupadas por dinastías. A la historia de reyes y aristócratas que hasta entonces se había escrito —y que no podía considerarse legítimamente como historia de la nación francesa—,* había que añadirle la del tercer estado —no sólo la burguesía, sino «la nación, menos la nobleza y el clero»—, que era, en realidad, «la historia

* «La historia de Francia tal como la han hecho los escritores modernos, no es la verdadera historia del país, la historia nacional, la historia popular: esta historia yace todavía sepultada bajo el polvo de las crónicas contemporáneas, de donde nuestros elegantes académicos no han cuidado de sacarla. La mejor parte de nuestros anales, la más seria e instructiva, está por escribir; nos falta la historia de los ciudadanos, de los súbditos, la historia del pueblo. Esta historia nos presentaría, a un tiempo, ejemplos de conducta y ese interés y simpatía que buscamos en vano en las aventuras de ese pequeño número de personajes privilegiados que ocupan solos la escena histórica. Nuestras almas se sentirían atraídas por el destino de las masas de hombres que han vivido y sentido como nosotros (...); el progreso de las masas populares hacia la libertad y el bienestar nos parecería más imponente que la marcha de los conquistadores y sus miserias, más conmovedoras que las de los reyes destronados» (A. Thierry, «Première lettre sur l'histoire de France», 1820, en *Dix ans d'études historiques,* París, 1846[5], pp. 257-262).

misma del desarrollo y de los progresos de nuestra sociedad civil, desde el caos de las costumbres, leyes y condiciones que siguió a la caída del imperio romano, hasta el régimen de orden, de unidad y libertad de nuestros días». Éste sería el empeño que abordase en su *Ensayo sobre la formación y progresos del tercer estado,* que había de servir de introducción a una colección de documentos que fuese, para el tercer estado, lo que las de los viejos eruditos habían sido para el estudio de las monarquías y de la Iglesia. Thierry no fue capaz de culminar su ambicioso proyecto y no habría quien le siguiera por este camino. Sus escritos teóricos están hoy olvidados y se le recuerda simplemente como autor de unos *Relatos de los tiempos merovingios* que suelen presentarse como ejemplo de una historiografía romántica, pintoresca y poco fiable en el terreno de la erudición, lo que no sólo implica olvidar lo mejor de su obra, sino entender torcidamente la clase de historia que pretendió hacer.[11]

Menos interesante que Thierry, aunque su fortuna haya sido mayor, fue el hombre que llegó a ocupar los más altos cargos políticos de la monarquía moderada y se convirtió en el más famoso de estos historiadores: François Guizot (1787-1874), de familia hugonote, hijo de un hombre guillotinado por la revolución, liberal doctrinario, enemigo del absolutismo —pero más aun de la revolución— que no dudará en autodefinirse como «burgués y protestante». Eliminado de la enseñanza y de la política por la reacción ultra de 1822, se dedica a la historia, y en concreto a la de la revolución inglesa, con el fin de exponer el desarrollo del gobierno representativo. La primera parte de su *Historia de la revolución de Inglaterra,* aparecida en 1826-1827, formaba parte de un combate más amplio contra una monarquía que no respetaba los límites de su propia carta otorgada. Hay que reconocerle el mérito, que comparte con Thierry, de haber señalado el carácter de enfrentamiento social que se da en la revolución inglesa y haberla comparado a la francesa, y no se le pueden negar aciertos como el de ver las consecuencias de las luchas religiosas, explicándonos que «en el seno de las clases inferiores (...) empezaban a circular ideas de una igualdad hasta entonces desconocida». Pero su libro sigue siendo esencialmente un estudio de historia política, con escasa comprensión de los cambios económicos y de su efecto en las actitudes de grupo, lleno de temores ante los posibles extravíos de la lucha contra el absolutismo. La sentencia final de la obra define perfectamente este carácter: «El espíritu revo-

lucionario es tan fatal a los hombres que ensalza como a los que derriba. La política que conserva a los estados es la única que da feliz término a las revoluciones y garantías de seguridad a sus resultados».[12]

Continuadores de la tradición burguesa, estos hombres serían protagonistas de la revolución de 1830, que «fue considerada por los historiadores como su "victoria" (...) Guizot y Thiers tomaron parte en los tratos que escamotearon el triunfo de la revolución en favor del duque de Orléans; Guizot fue uno de los autores de la carta revisada». No es casual el destino político que les aguardaba: Guizot será el campeón del conservadurismo durante el reinado de Luis-Felipe; Thiers (1797-1877), por su parte, aplastará la Comuna y restablecerá el orden burgués sobre los cadáveres de los revolucionarios. Son los continuadores de la revolución, en su pensamiento histórico como en su obra política —Tudesq dirá de Guizot que «en tanto que historiador ha puesto el acento sobre una cierta lucha de clases, para explicar el ascenso de la burguesía, y, por otra parte, como político, se ha negado a ver que esta lucha de clases podía proseguir»—, pero continuadores de aquella revolución que ejecutó a Babeuf y frenó cualquier intento de radicalización que pudiese poner en peligro las conquistas y la dominación de la burguesía.[13]

No son, sin embargo, los únicos continuadores, porque, tanto o más legítimamente que ellos, lo son también quienes, arrancando de los presupuestos iniciales de la lucha antifeudal, intentan seguir por una línea que tenga en cuenta los intereses y las aspiraciones de las clases populares campesinas y urbanas. Esa otra corriente es la que conduce al socialismo del siglo XIX —a esa misma Comuna, por ejemplo, que será reprimida por Thiers—. Marx y Engels reconocieron esta filiación al escribir, en 1844:

> El movimiento revolucionario iniciado en 1789 en el *Cercle social*, que en el centro de su trayectoria tenía como sus principales representantes a Leclerc y Roux, hasta que, por último, sucumbió por un momento con la conspiración de Babeuf, había alumbrado la idea comunista, que Buonarroti, el amigo de Babeuf, introdujo de nuevo en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, consecuentemente elaborada y desarrollada, es la idea del nuevo orden universal de cosas.[14]

La trayectoria, por consiguiente, comienza con hombres como

los *enragés,* como ese cura Jacques Roux que ha escrito que «los productos de la tierra, como los elementos, pertenecen a todos los hombres», y que se ha levantado contra los agiotistas y los acaparadores que se han enriquecido especulando con la revolución, gritándoles: «Vosotros sois los ladrones, anarquistas y asesinos, puesto que arrebatáis al obrero el pan que necesita para sustentarse». Continúa más tarde con Babeuf que, si ha formado sus primeras concepciones sobre la doble base de la experiencia vivida del feudalismo en Picardía y de la lectura del pensamiento histórico y social de Mably, las superará más tarde, para llegar a plantearse con sus seguidores, no una vía alternativa, sino la destrucción de un capitalismo que la propia revolución ha hecho arraigar profundamente en la realidad francesa. Así el *Manifiesto de los iguales* * no será ni el vano sueño de vuelta a un pasado idílico, ni un intento dentro de la revolución, sino el programa de una nueva revolución «que será la última».[15]

En caminos paralelos a los de esta trayectoria, que no los mismos, encontraremos a los representantes de un cierto «socialismo francés», como Louis Blanc (1811-1882), que si en su *Historia de diez años* pareció por unos momentos comprender el entramado social de la evolución histórica, acabó demostrando que entendía tan

* «La revolución francesa no es más que el heraldo de otra revolución mayor, que será la última (...). La ley agraria o el reparto de los campos fue el voto inmediato de algunos soldados sin principios, de algunos poblados movidos por su instinto más que por la razón. ¡Nosotros tendemos a algo más sublime y más equitativo, el *bien común* o la *comunidad de los bienes*! No más propiedad individual de las tierras, *la tierra no es de nadie.* Reclamamos, queremos el disfrute en común de los frutos de la tierra: *los frutos son de todos.* Declaramos no poder seguir sufriendo que la inmensa mayoría de los hombres trabaje y se esfuerce al servicio y para el placer de la pequeña minoría (...). Desapareced de una vez, distinciones indignantes de ricos y pobres, de grandes y pequeños, de amos y criados, de *gobernantes y gobernados.* Que no haya más diferencias entre los hombres que las de la edad y del sexo. Puesto que todos tienen las mismas necesidades y las mismas facultades, que no haya para todos más que una sola educación, que una sola clase de alimentos (...). *Pueblo de Francia,* abre los ojos y el corazón a la plenitud de la felicidad: reconoce y proclama con nosotros la *República de los Iguales.*» (Este texto, cuyo autor es Sylvain Maréchal, se cita por la versión publicada en Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf,* Éd. Sociales, París, 1957, II, pp. 94-98.)

mal las cosas en el terreno del estudio de la historia * como en el de la lucha política, ya que fue uno de los mayores responsables de que las fuerzas populares y obreras que participaron en la revolución francesa de 1848 fuesen conducidas al fracaso por una vía muerta. En caminos paralelos también, tal vez más próximos, encontramos a los pensadores del socialismo llamado utópico —¿qué socialismo no ha merecido hasta ahora tal calificación?—, como Saint-Simon (1760-1825), que anticipa la plenitud del capitalismo industrial, pero trata, al propio tiempo, de atenuar sus males con los principios de un nuevo cristianismo. O como ese Fourier (1772-1837) que tiene anticipaciones de sorprendente lucidez sobre la familia o sobre la necesidad de evitar las destrucciones de recursos naturales a que conduce la expansión capitalista. El camino más directo, sin embargo, es el que, nacido de Babeuf, conduce por Buonarroti (1761-1837) a la acción revolucionaria europea de la primera mitad del siglo XIX. Es el camino en que hallaremos a Auguste Blanqui (1805-1881), que sabe leer en la evolución histórica la profecía de que el futuro será del comunismo: «El estudio atento de la geología y de la historia revela que la humanidad ha comenzado por el aislamiento, por el individualismo absoluto, y que, a través de una larga serie de perfeccionamientos, debe llegar a la comunidad».** Por todas

* Blanc ve muy claramente, por ejemplo, que «en la mágica historia de Napoleón y el pueblo armado, la *bourgeoisie* se desvanece, digámoslo así: mas, mirando con atención, se advierte que Napoleón ha continuado la obra de la Asamblea constituyente en materia de comercio, de industria y de crédito público; ha conservado y favorecido la tiranía oculta bajo el principio del *laissez faire* (...); ha consagrado el principio de la división de las propiedades (...); ha dado, en una palabra, vigor a cuanto forma hoy la base de la dominación que ejerce la *bourgeoisie*» (L. Blanc, *Historia de diez años*, Oliveres, Barcelona, 1845, I, p. 4). Pero luego lo lía todo cuando, tras haber mostrado el enfrentamiento del partido feudal y el burgués en los años de la Restauración, nos dice: «la lucha no existía, pues, más que entre las *ideas* feudales y los *intereses* bourgeois» (*ibid.*, pp. 55-56). Su vida política es semejante en este alternar de momentos de lucidez y errores desastrosos.

** Una forma mucho más trivial de utilización de la historia como apoyo de las ideas del comunismo es la que practica Cabet, usando una lista de supuestos comunistas ilustres —con errores monstruosos— como argumento de autoridad: «¿Y si te dijera que todos los hombres que son el honor y la antorcha de la humanidad, Sócrates, Platón, los reyes Licurgo, Agis, Cleomeno, Jesucristo mismo, todos los padres de la

estas vías la herencia revolucionaria de la Francia del siglo XVIII, el fermento vivo de la revolución, pasará al materialismo histórico.[16]

Mientras tanto, sin embargo, era la herencia conservadora la que dominaba la historiografía francesa, como la burguesía dominaba su sociedad. Hemos hablado ya de la generación de 1820 a 1830. Poco después, un hermano de Auguste Blanqui, el economista Adolphe (1798-1854), hará una ingeniosa síntesis en que recoge la tradición economicista de la escuela escocesa y le aplica una invención francesa de estos años: la de que en Inglaterra se ha producido una «revolución industrial» —que no quiere decir una revolución *en* la industria, sino una transformación total de la economía y la sociedad producida *por* la industria— de efectos semejantes a los de la revolución política y social de Francia, que podría así presentarse como una alternativa a ella. En su *Historia de la economía política en Europa,* publicada por primera vez en 1837, no sólo hará profesión de economicismo —al sostener que historia y economía no pueden estudiarse por separado: «la primera proporciona los hechos; la segunda explica sus causas y deduce las consecuencias»—, lo que tiene claras connotaciones despolitizadoras, sino que culminará su análisis con esta interpretación: «Mientras la revolución francesa hacía sus experiencias sociales sobre un volcán, Inglaterra comenzaba las suyas en el terreno de la industria». La acción política vuelve a ser perturbadora e innecesaria —como ya habían descubierto los historiadores y economistas británicos del siglo XVIII—. Partiendo de la historia, Adolphe Blanqui no va a leer en el futuro, como su hermano el revolucionario, el triunfo del comunismo, sino el del capitalismo industrial. Era, al fin y al cabo, la concepción de la historia que convenía a una etapa en que, consolidadas sus conquistas esenciales, la nueva clase dominante, la burguesía, deseaba estabilidad: crecimiento económico sin nuevas rupturas sociales, que podían poner en peligro sus privilegios, tan trabajosamente ganados.[17]

---

iglesia, el canciller de Inglaterra Tomás Moro, Campanella, Locke, Montesquieu, Rousseau, Helvétius, Fénelon, Fleury, Morelly, Mably, Condorcet, etc., etc., eran comunistas? —¿De verdad? —¿Que poblaciones enteras, todos los cristianos de los primeros siglos, millares de albigenses y valdenses en Francia, millares de lolardos en Inglaterra, ejércitos de anabaptistas y hermanos moravos en Alemania eran comunistas?» (E. Cabet, *Douze lettres d'un communiste à un réformiste sur la communauté. Première lettre,* Delanchy, París, 1841, p. 2).

Capítulo 6

HISTORIA Y CONTRARREVOLUCIÓN: 1814-1917

Después de 1814 se generalizaron en Europa una serie de tendencias que compartían la preocupación por frenar el avance que las ideas revolucionarias habían hecho en las capas populares rurales y urbanas, y por asegurar un nuevo consenso que cimentase el orden social, una vez que la fundamentación tradicional de la sociedad feudal y de las monarquías de derecho divino se había cuarteado irremediablemente. Esta nueva base para el edificio social se hallará en el fortalecimiento de la idea de nación, entendida como la comunidad de los hombres que comparten una historia y una cultura, simbolizada por una bandera y un himno, y encarnada en la persona del monarca constitucional —o presidente de la república, que tanto da para el caso— y de las instituciones de gobierno que comparten con él, en mayor o menor medida, el poder.[1]

Los intelectuales irán a buscar las raíces de la nacionalidad en la edad media, y sacarán a la luz todo ese tesoro de mitos, leyendas y poesía que hasta entonces formaban parte de una cultura popular menospreciada por las clases educadas. Es la época en que van a comenzar a publicarse compilaciones de romances y a editarse los cuentos y leyendas populares (con los que los hermanos Grimm, por ejemplo, aspiran a devolver al pueblo alemán un caudal de mitos propios). En el terreno de la literatura nos encontramos, también, con la recuperación de lo popular y nacional, bien sea a través de una novela histórica que evoca un pasado autóctono y glorioso, de un costumbrismo que incorpora la vida cotidiana de las gentes del pueblo, destacando sus peculiaridades locales, o de una narrativa y una poesía que potencian el paisaje, signo de la individualidad

nacional. En el campo concreto de la historia, las crónicas medievales apasionan más que los textos de Tácito o de Salustio. Reivindicación de la individualidad frente al análisis social de los hombres de la Ilustración, de una edad media propia frente a una antigüedad clásica que representaba una cultura común, del sentimiento frente a la razón. Todos estos rasgos componen una imagen global, y por ello mismo vaga, del romanticismo, de ese romanticismo que, como dijera Manzoni, «tiene, además, significados expresamente distintos en Francia, en Alemania, en Inglaterra» y que, en un mismo país, puede aparecer inspirado por el catolicismo conservador de Chateaubriand o por el populismo republicano de Michelet.[2]

Pero si ese conjunto de rasgos culturales e ideológicos resultaba inmediatamente asimilable por la burguesía, la tarea de hacerlo aceptable para las clases populares, con el fin de suplir los de las sociedades del antiguo régimen, no iba a conseguirse sin dificultad. Para mantener el orden interno se crearán un sistema de cárceles y un derecho penal nuevos, con cuerpos de policía centralizados. Para asegurar la difusión de los valores e ideas de la nueva sociedad, se potenciará la educación popular, hasta hacer de ella un elemento eficaz de control social. En el caso concreto de la enseñanza de la historia podemos ver que, en Francia, fue una disciplina reservada para la educación de los hijos de los príncipes hasta mediados del siglo XVIII; la revolución introdujo en la escuela una historia universal del hombre, de intención filosófica, cuya finalidad era la de formar ciudadanos conscientes; desapareció con Napoleón, para volver, más adelante, transformada en historia nacional, destinada a formar patriotas, no ciudadanos.[3]

Si el romanticismo es distinto de un país a otro, también lo es el tipo de respuesta que inspira en el terreno de la historia, lo cual resulta perfectamente explicable si se tienen en cuenta las diferentes necesidades de la Inglaterra que tuvo ya su revolución en el siglo XVII y ha conseguido olvidarla (haciendo creer que lo realmente revolucionario fue la vuelta al orden de 1688), la Francia que trata de potenciar la herencia conservadora de la de 1789 y la Prusia que se esfuerza en reformar sólo lo justo para ahorrarse el trago de la suya. Estas diferencias se reflejarán en los programas que subyacen a los planteamientos que van a formularse como justificación «científica» de la historia, pero en todos ellos se advertirá la existencia de una serie de rasgos comunes. Romanticismo, historicismo, inter-

pretación *whig* de la historia, positivismo, etc., son estrategias distintas para un mismo objetivo: la preservación del orden burgués. Nacidas de la conmoción europea de 1789 a 1814, estas estrategias se verán reavivadas por los estallidos revolucionarios de 1830, 1848 y de la Comuna de París —por el espectro del comunismo, primero, y por el terror a la Internacional, después— y se mantendrán vigentes hasta 1917, para transformarse entonces en la misma medida en que ha cambiado el enemigo al que han de hacer frente: la historia del pensamiento reaccionario suele ser un reflejo negativo del pensamiento revolucionario al cual combate.

En Gran Bretaña, el resultado inmediato del éxito de *La riqueza de las naciones* y de las concepciones contenidas en ella fue inhibir el desarrollo de la historia, que resultaba innecesaria una vez que, admitida una doctrina del progreso que prometía la felicidad para todos dentro de un orden estable, bastaba con una tecnología social, papel que iba a asumir la economía. La primera mitad del siglo XIX es, en Gran Bretaña, una época sin grandes historiadores. Una época en que Malthus, Ricardo y Stuart Mill codificaban las verdades «eternas» de la economía, mientras la señorita Harriet Martineau —hija de un comerciante arruinado, sorda, fea y virtuosa— explicaba a las gentes sencillas, a través de novelitas sentimentales y educativas, los principios de la economía política, y en especial los de su admirado señor Malthus, que recomendaba a los pobres que se abstuvieran de procrear, como parte de una educación para que aprendieran a contentarse con lo que se les había asignado en el justo reparto de los bienes de este mundo. Una época en que el radicalismo parece confinado en los versos de los poetas —en el sueño de la Nueva Jerusalén de Blake, con su denuncia de las «sombrías fábricas satánicas» y de la esclavitud engendrada por la industrialización, o en los himnos que Shelley componía para una revolución que nunca había de llegar—, pero en la que existe, también, una literatura popular de crítica del capitalismo, silenciada por la cultura académica.[4]

El primero de los grandes historiadores británicos desde Gibbon fue Thomas Babbington Macaulay (1800-1859), que surgió en los momentos en que la amenaza interior hacía necesario reforzar el consenso. Macaulay es considerado como uno de los artífices de la llamada «interpretación *whig*» de la historia, que reconstruye el pasado para mostrarlo como un ascenso continuado hacia las formas

de la libertad constitucional inglesa y explica las luchas políticas «en términos de la situación parlamentaria en Gran Bretaña en el siglo XIX, esto es: en términos de reformistas *whigs* luchando contra *tories* defensores del *status quo*». Pero hay mucho más que esto en su obra. Toda su visión de la historia está impregnada por la herencia de la escuela escocesa y por su concepción del progreso, que le sirve para transformar un esquema meramente político en una apología de la revolución industrial. Su obra máxima iba a ser su *Historia de Inglaterra*, publicada entre 1848 y 1861, que no pasa de ser una historia de la revolución de 1688 y del reinado de Guillermo III (no abarca más que de 1685 hasta 1702), por más que, en su intención original, había de proseguir hasta la reforma electoral de 1832, completando el ciclo que iba «desde la revolución que trajo la armonía entre la corona y el parlamento a la revolución que trajo la armonía entre el parlamento y la nación». El punto de partida era perfectamente coherente con su propósito: mostrar que el acuerdo establecido entre la monarquía y el parlamento en 1688 había permitido evitar los graves riesgos del radicalismo y la anarquía —uno de los pasajes más vivos de la obra es aquél en que describe la situación de la ciudad de Londres, entregada al «salvaje e ignorante populacho» en los momentos que mediaron entre la huida de Jacobo II y la llegada del nuevo rey, Guillermo III— y, al propio tiempo, había hecho posible construir un sistema político estable, condición del progreso británico: «Bajo los auspicios de alianza tan estrecha entre la libertad y el orden crecieron de tal modo la prosperidad, la riqueza y el bienestar, que no hay ejemplo de progreso parecido en los anales de la especie humana». Así Macaulay podía acabar la primera parte de su obra, aparecida en 1848, con un canto a la estabilidad social británica en medio de una Europa sacudida por las revoluciones, aunque fuese cerrando los ojos a la amenaza potencial del cartismo.* Este hombre, defensor del liberalismo y de la

* «En torno nuestro, agítase el mundo en las convulsiones de la agonía de grandes pueblos. Gobiernos cuya duración parecía, no ha mucho, alcanzar siglos enteros, se han visto de pronto atacados y derribados. Las discordias civiles han ensangrentado las más orgullosas capitales de la Europa occidental. Todas las malas pasiones, la sed de lucro y la sed de venganza, la antipatía de clases, la antipatía de razas, se han desencadenado, libres del freno de las leyes divinas y humanas (...). Suspendióse

industrialización, buen escritor que admiraba las novelas de Scott —una admiración que compartía con el historiador francés Thierry—, ofrecía a la sociedad británica de mediados del siglo XIX el tipo de análisis del pasado que precisaba para apuntalar su economía política y sus promesas para el futuro.[5]

Con la eliminación de la amenaza revolucionaria interna, en la segunda mitad del siglo XIX, desaparece para la sociedad británica la necesidad de mantener vivo el combate ideológico. Entre Macaulay y lord Acton (1834-1902), el optimismo *whig* se ha evaporado y no queda más que el vacío —la ausencia de ideas encaminada a negar validez a cualquier idea perturbadora— que va a ser característico de la historiografía académica británica del siglo XX. En su carta a los colaboradores de la Cambridge Modern History, Acton exige: «Nuestro esquema requiere que nada revele el país, la religión o el partido a que pertenecen los escritores. Ello es esencial, no sólo sobre la base de que la imparcialidad es la característica de la historia legítima, sino porque el trabajo es realizado por hombres que se han reunido con el solo objeto de aumentar el conocimiento exacto». La falacia académica de la imparcialidad ha sido proclamada solemnemente. El pasado está ahí, en los documentos, esperando a que los historiadores recojan los hechos, los pulan —dándoles forma narrativa— y los sirvan al público. A estos hombres ni siquiera se les ocurre pensar que su concepción de la sociedad condiciona su práctica de historiadores, desde la elección de los «hechos relevantes», hasta la forma de presentarlos, encadenándolos de modo que conduzcan «espontáneamente» al orden social presente, legitimado así por «la historia».[6]

La asepsia académica explica que en la historiografía británica

---

el tráfico, y la industria se paralizó. El rico se vio pobre, y el pobre vio aumentar su indigencia (...). En tanto, en nuestra isla, no se ha interrumpido, ni por un solo día, el curso regular del gobierno. Los pocos malvados que ansiosamente deseaban la licencia y el pillaje no han tenido valor de arrostrar, ni por un momento, la fuerza de una nación fiel, reunida en actitud firme en derredor de un trono paternal. Y si se pregunta en qué nos diferenciamos de los otros pueblos, la respuesta es que nunca hemos perdido lo que ellos loca y ciegamente tratan de recobrar. Gracias a haber tenido una revolución conservadora en el siglo XVII, no hemos tenido una revolución destructora en el XIX» (Lord Macaulay, *Historia de la revolución de Inglaterra*, Madrid, 1908, IV, pp. 504-505).

desaparezca casi por completo aquel género de reflexión social, a caballo entre la economía y la historia, que fue propio de Hume y de Smith, y que no faltaba ni siquiera en Macaulay.* Cuando alguien ajeno al sacerdocio académico de los historiadores profesionales lo intente, como sucederá con Buckle (1821-1862) a mediados de siglo, el estamento en pleno se lanzará sobre el intruso para despedazarlo, y los manuales de historia de la historiografía consolidarán la lapidación, reservándole un huequecito entre los seguidores de Comte —lo que está lejos de ser verdad—, descartándolo sin haberse molestado en leerlo. Cuando el intento lo realice un miembro de la propia profesión académica, como James E. Thorold Rogers (1823-1890), profesor de economía de la universidad de Oxford, acabará apartado veinte años de la cátedra. Pero es que Rogers creía haber descubierto, de paso, «que gran parte de la economía política que circula usualmente bajo la fe de las autoridades de la ciencia no es más que un conjunto de logomaquias, sin relación alguna con los hechos de la vida social», y que los obreros hacían muy bien en desconfiar de ella, puesto que los economistas solían pertenecer a las clases acomodadas y lo ignoraban casi todo acerca del trabajo y de la condición de vida de los trabajadores. Nada puede ser más elocuente que el hecho de que en Inglaterra no se publicara un libro de historia sobre la «revolución industrial» hasta 1884 —cuando hacía más de medio siglo que el concepto era empleado por franceses y alemanes— y que aún entonces se aceptara esta denominación con muchas reticencias: los historiadores británicos no querían oír hablar de revoluciones, ni en el terreno de la tecnología industrial.[7]

El caso de Francia es distinto y más complejo. Ya hemos hablado de los historiadores de la época de la restauración, que conti-

* Macaulay defiende la industrialización de sus críticos conservadores y sostiene, basándose en el hecho de que la mortalidad en las ciudades industriales es menor que la media de Inglaterra y Gales cincuenta años antes, que «la gente vive más tiempo porque está mejor alimentada, mejor alojada, mejor vestida y mejor atendida en sus enfermedades» y que «estas mejoras se deben al aumento de la riqueza nacional que ha producido el sistema manufacturero» (T. B. Macaulay, *Critical and Historical Essays*, Dent, Londres, 1907, II, p. 197). La expresión final de este optimismo es su augurio de que cabe esperar un siglo de crecimiento económico que traerá la felicidad para todos.

nuaban los aspectos más moderados de la historiografía ilustrada y revolucionaria. A ellos podría asociarse un hombre como Alexis de Tocqueville (1805-1859), quien, con *El antiguo régimen y la revolución* (1856) nos ofrecerá un análisis lleno de lucidez de los enfrentamientos de clase en la Francia del siglo XVIII y de las causas que han conducido a la revolución: una revolución que «ha surgido como por sí misma del seno de la sociedad a la que iba a destruir». No va a ser ésta, sin embargo, la corriente dominante en la historiografía francesa del siglo XIX, sino otras dos —romanticismo y positivismo— que representan la ruptura respecto del pasado ilustrado y revolucionario.[8]

El primer intento «romántico» de contrarrestar el análisis de la sociedad de la Ilustración ha sido, probablemente, *El genio del cristianismo* de Chateaubriand (1768-1848), ese extraño libro que pretendía un acercamiento al cristianismo por el camino de la poesía y la belleza, suponiéndolo superior al de la razón, con lo que venía a expresar, como ha visto Brandes, «la convicción de que la inteligencia contemporánea es anticristiana y que la fe ha desaparecido». Al ocuparse de la historia, Chateaubriand hacía el elogio sistemático de Bossuet, en nombre de la belleza que creía encontrar en su «elocuencia cristiana». Pero era demasiado inteligente como para pensar que se podía volver al providencialismo trivial del obispo de Metz, dado que le constaba que «el pensamiento social no retrograda, bien que los hechos vuelvan frecuentemente hacia lo pasado». La gran tarea de hacer triunfar el romanticismo, tanto en el terreno de la literatura como en el de la historia, estaba reservada, sin embargo, a las generaciones que saldrían al primer plano después de 1830. En la historia su gran representante es Jules Michelet (1798-1874), que supo reunir la voluntad de ruptura con el pensamiento ilustrado a unos planteamientos políticos de un cierto populismo progresista, que habían de ayudar a conducir a las fuerzas sociales movilizadas por la revolución por el camino de un nacionalismo burgués. Michelet nos ha explicado que la idea de escribir una historia de Francia se le ocurrió en los días de la revolución de 1830 * —esto

* «En estos días memorables se hizo una gran luz y divisé a Francia. Tenía anales y no una historia. Hombres eminentes la habían estudiado, sobre todo, desde el punto de vista político. Ninguno había penetrado en el infinito detalle de los desarrollos diversos de su actividad (religiosa,

es, en el primero de los grandes momentos en que se ha corrido el riesgo de llevar las cosas más allá del orden burgués— y su misión fue la de ofrecernos una visión personalizada de la nación —la realidad actual no sería más que la forma adulta de un «ser nacional francés» que habría existido desde el origen de los tiempos—, aderezada con una retórica vitalista que le permite ofrecer un falso marco totalizador y sostener que su programa como historiador es «la resurrección de la vida íntegra». Todo ello sirve a la finalidad de desviar a las clases populares de cualquier objetivo clasista. Como dirá Lamartine, historiador romántico de la revolución como Michelet: «Hay que dirigir a las masas (...) para que no se dejen llevar por los caminos de la subversión total y del materialismo».[9]

Numa Fustel de Coulanges (1830-1889) vendrá a ser, en cierto modo, un heredero de los historiadores románticos. Con *La ciudad antigua* (1864) supo ganarse el aprecio de la corte de Napoleón III, donde dio cursos especiales para la emperatriz Eugenia y su séquito. Después de la Comuna abogó públicamente por una historia patriótica y conservadora por el estilo del historicismo prusiano. En *La ciudad antigua* la evolución de la sociedad se explica a partir de la religión, lo cual le sirve, de paso, para cumplir con el vital objetivo de defender la propiedad privada como algo eterno, y combatir a quienes suponen que ha existido en algún lugar y momento un comunismo. La religión primitiva se basaba en el culto a los muertos y éste exigía que la familia poseyese a perpetuidad la tierra que conservaba las tumbas de los suyos: familia y religión nacían desde el principio en estrecha asociación a la propiedad. La verdad es que esta inversión del pensamiento ilustrado —este ir de las ideas a las realidades sociales— acaba conduciendo a simples trivialidades como la de afirmar: «como el hombre no piensa hoy como hace veinticinco siglos, tampoco se gobierna como se gobernaba en aquellos tiempos remotos». Pero Fustel no sólo será el historiador favorito de la extrema derecha maurrassiana, sino que influirá fuertemente en Durkheim y en Mauss, a quienes ha transmitido su preocupación por lo religioso.[10]

---

económica, artística, etc.). Ninguno la había abrazado con la mirada en la unidad viviente de los elementos naturales y geográficos que la constituían. Yo fui el primero en verla como un alma y como una persona» (J. Michelet, *Histoire de France*, A. Lacroix, París, 1876², I, p. 1).

Otra de las corrientes que debía conducir a las ciencias sociales por caminos seguros era el positivismo, heredero directo de los «ideólogos». Auguste Comte (1798-1857), que fue secretario y colaborador de Saint-Simon, y que rompió tajantemente con él, y con cualquier veleidad socialista, dedicaría el resto de su vida, en medio de unas relaciones familiares tormentosas y con algunos períodos de locura, a la fundación de una nueva ciencia de la sociedad que recogía elementos de Condorcet y de Destutt, y los aderezaba con otros tomados de los teóricos de la contrarrevolución, como Bonald y de Maistre. De Saint-Simon no le quedó más que la fe en la proximidad de una era de progreso industrial, que requería nuevas concepciones, más «científicas», de la sociedad, pero la intención de sus ideas era semejante a la de los ideólogos, teóricos de la armonía social. Como ha dicho Gouldner:

> La burguesía necesitaba, por un lado, completar su revolución y, por otro, precisaba proteger su posición y sus propiedades del desorden urbano y la inquietud proletaria (...). La sociología profética y evolucionista de Comte sostenía que lo que se necesitaba para completar la nueva sociedad no era la revolución sino, más bien, la pacífica aplicación de la ciencia y el conocimiento: el positivismo.[11]

En la base teórica del pensamiento de Comte hay una concepción histórica parecida a la de Condorcet, de la que se ha sacado toda referencia a las formas de organización social, para dejar sólo «la marcha progresiva del espíritu humano», como algo autónomo que basta para explicar el cambio histórico. Esta evolución independiente del pensamiento se ilustra con «una gran ley fundamental» del desarrollo intelectual de la humanidad, que consiste en afirmar que cada rama del conocimiento ha pasado sucesivamente por tres estados «teóricos» diferentes: «el estado teológico o ficticio, el estado metafísico o abstracto y el estado científico o positivo». En el primero se buscan las explicaciones en «la acción directa y continua de agentes sobrenaturales»; en el metafísico —plenamente identificado con la Ilustración— los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas. Sólo el tercero es auténticamente científico: el espíritu humano renuncia entonces a «conocer las causas íntimas de los fenómenos» o a tratar de averiguar «el origen y des-

tino del universo», para concentrarse «en descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas». Claro que esta exposición, de apariencia tan racionalista, quedaría incompleta si omitiésemos sus contrapartidas: como que «las mujeres y los proletarios (...) no pueden ni deben convertirse en doctores», sino que la buena nueva se les enseña en forma de catecismo de una religión nueva, con su calendario, sus santos y su sacerdocio. Lo que tampoco debe sorprender tanto en un hombre para quien el soberano más ilustre de su tiempo, notable por su «juicioso empirismo», era el zar de todas las Rusias, defensor de un sistema social que conservaba como pieza fundamental la servidumbre campesina.[12]

Si aceptamos la construcción de Comte, y su jerarquización de las ciencias, tenemos otro juego de reglas —semejante al de la economía smithiana, pero más directamente preocupado por la acción contrarrevolucionaria— para hacer funcionar la máquina de la sociedad, sin meternos en más honduras. Al historiador, una vez le han sido dadas las leyes de la evolución social, no le queda más que aplicarlas a la investigación concreta, usando de métodos «científicos» —por lo que se entiende «semejantes a los de las ciencias naturales». La historia positivista dará, por ello mismo, poco que reseñar. Lo mejor reside en los intentos de ligar los fenómenos culturales al conjunto de la sociedad, como hará Taine (1828-1893). Pero la obra más ambiciosa de éste, *Los orígenes de la Francia contemporánea,* aparecida entre 1876 y 1893, es poco más que una reacción de terror ante los acontecimientos de la Comuna, que le lleva a un intento de desmontar la historia de la Revolución francesa, antecedente remoto de la que Taine acaba de vivir. Las pretensiones de cientifismo del autor son pura verborrea; por debajo de las protestas de objetividad y asepsia asoma la oreja del miedo a la revolución. Entendemos, así, que este libro entrase a formar parte del conjunto de textos básicos con que se educaban los europeos reaccionarios de fines del siglo XIX.[13]

Comprender la forma que tomó en Alemania la reacción a los avances revolucionarios, una de cuyas consecuencias fue el nacimiento del historicismo, exige tener presentes las peculiaridades de su sociedad y la forma en que la revolución llegó a ella, unida a la derrota militar a manos de Napoleón. Alemania no sólo era un mosaico de estados, en lo político, sino que presentaba unos rasgos socia-

les muy diferenciados, que iban desde los de las zonas del oeste, donde predominaba una agricultura de pequeñas explotaciones familiares que pagaban derechos y rentas a los señores, hasta el este prusiano de grandes latifundios señoriales cultivados por campesinos sometidos a la servidumbre. Es la diferencia tradicional entre dos formas de régimen feudal —*Grundherrschaft* del oeste contra *Gutherrschaft* del este—, que se reflejaba todavía en pleno siglo XX en la geografía del latifundismo —en 1925 más de un 40 por 100 del área agrícola pertenecía a explotaciones de más de 100 hectáreas en la zona al este del Elba, mientras que sólo abarcaban un 8 por 100 en el resto del país—, traduciendo las diferencias en la disolución del feudalismo en unas y otras zonas.

La amenaza revolucionaria enseñó a los políticos prusianos que «vale más ceder algo voluntariamente que verse forzado a sacrificarlo todo», y la derrota ante Napoleón significó el inicio efectivo de las reformas, que habían de conducir a la abolición del feudalismo por obra de hombres como Stein o como Hardenberg, quien, en el *Memorial de Riga* (1807), planteaba lúcidamente la necesidad de «asimilar esta revolución en el buen sentido de la palabra» e «introducir los principios democráticos en un estado monárquico». Sólo que, una vez derrotado Napoleón, la reacción de los *Junkers* prusianos frenó las reformas proyectadas y desvirtuó las que estaban en curso —dificultando, por ejemplo, el acceso de los campesinos a la tierra, con lo que su liberación se convertía en ilusoria—, y el fracaso de la revolución de 1848, que no acertó tampoco a encarnar las aspiraciones campesinas, dio lugar a que la Alemania del oeste siguiera moviéndose por los caminos de la reforma agraria liberal, mientras que en el este los señores prusianos fundaban el capitalismo agrario sobre sus viejos dominios feudales y lograban incluso que se les devolvieran derechos como el de mantener su propia policía rural, que conservarían hasta fines del siglo XIX. En un escenario tan complejo iba a desarrollarse la industrialización alemana.[14]

En esta sociedad que trata de asimilar un mínimo de reformas para conseguir un crecimiento sin revolución —y sobre todo en Prusia, donde el problema se plantea con la mayor nitidez— el estado aprendió muy pronto, desde la derrota ante Napoleón, la necesidad de cerrar las puertas a las ideas subversivas y de crear un nuevo consenso cohesionador de la sociedad, que permitiera, como diría Federico Guillermo III, «reemplazar con fuerzas espiri-

tuales lo que se ha perdido en fuerza material». La acción se inició con la reforma educativa de Humboldt y fue continuada por medio de la universidad prusiana, que ofrecía a los intelectuales satisfacción económica y promoción social, y recibía de ellos, en justo intercambio, las armas ideológicas para enfrentarse a la revolución, en la forma de una *Kultur* que se pretendía enteramente disociada del terreno de la política, lo que significa que renunciaba a las funciones críticas del estado asumidas por los intelectuales de la Ilustración, y preparaba a los hombres para reverenciar el estado, al que proporcionaban una sanción espiritual.[15]

El historicismo partía de los rasgos conservadores de la Ilustración —o de una lectura sesgada y partidista de aquellos que tomaba de ella— para negar sus consecuencias. Combatía el universalismo racionalista de Kant, así como la interpretación hegeliana de la historia, no sólo por lo que tenía de «historia filosófica», en la tradición ilustrada, sino por sus posibilidades de transmutación en una interpretación revolucionaria. El mito del Hegel (1770-1831) reaccionario, filósofo del estado prusiano, se ha desvanecido hoy, cuando sabemos de sus simpatías por la Revolución francesa, mantenidas hasta el final, y hemos aprendido a conocer un «Hegel clandestino», revelado por los archivos de la policía. La visión de la historia de Hegel conservaba una serie de elementos típicamente ilustrados, como el universalismo, la concepción filosófica de la ley y una cierta visión de progreso. Estos elementos estaban situados en un contexto idealista y hubieran podido ser usados en un sentido conservador en una sociedad como la francesa, que aceptaba una parte de la herencia de la Revolución. Pero la ambigüedad hegeliana no era suficiente para una Alemania que necesitaba crear un nacionalismo cohesionador sin dar a cambio más que el mínimo de reformas que las clases dominantes prusianas podían tolerar.[16]

La realización de esta tarea fue encomendada al historicismo. Para comprender plenamente lo que este movimiento significa no podemos contentarnos con definiciones mixtificadoras y apologéticas como la de Meinecke, que lo caracteriza como «la sustitución de una visión *generalizadora* de las fuerzas humanas en la historia por un proceso de observación *individualizadora*», ni siquiera limitarnos a su vertiente estrictamente historiográfica. Para entender el historicismo hay que verlo arrancar de Niebuhr (1776-1831), que piensa en la historia como en una forma de enseñanza patriótica que puede

ayudar a frenar el avance de las ideas de la aborrecida revolución; * seguirlo en el momento decisivo que significa la formación de la escuela histórica del derecho, con hombres como Savigny, Hugo y Eichhorn, que combaten los planteamientos iusnaturalistas y defienden, contra las teorías de la Ilustración, la peculiaridad individual e histórica de las leyes de cada pueblo (lo que les permite escamotear el hecho elemental de que las leyes no las hace «el pueblo», sino sus clases dominantes); ver el papel que en su desarrollo juega la publicación de los *Monumenta Germaniae Historica,* por iniciativa de Stein, retirado de la política tras el fracaso de sus intentos de reforma; advertir cómo se integran en el movimiento general el «descubrimiento» de lo popular —poesía, cantos, cuentos—, o entender en qué medida forma también parte del historicismo el «sistema de economía política nacional» de Friedrich List, encaminado a dar una fundamentación «teórica» a la política prusiana de unión aduanera —el *Zollverein*— que August Hoffmann von Fallersleben, autor del «Deutschland, Deutschland über alles», cantaría entusiasmado: «Artículos de consumo doméstico, gracias os damos. Habéis conseguido modestamente lo que ningún intelecto logró: habéis hecho que la nación alemana se una, dándose las manos». Sólo al término de una visión de conjunto semejante, y entendiendo que todas estas corrientes convergen en un objetivo común de lucha contrarrevolucionaria y fomento de una conciencia nacional alemana en torno a la monarquía prusiana, podemos comprender en su exacta dimensión el significado de la obra de Leopold von Ranke.[17]

Ranke (1795-1886), que procedía de una familia de pastores luteranos, publicó su primer libro, *Historias de los pueblos románicos y germánicos,* en 1824 y conquistó con él la estima de las clases dirigentes prusianas, que le abrieron las puertas de la universidad de Berlín, donde acudiría a combatir las ideas hegelianas. Su libro

* Barthold G. Niebuhr, nacido en Copenhague, se convirtió en funcionario prusiano, fue amigo de Savigny y colaboró en Roma con Humboldt, mientras éste era embajador de Prusia en aquella ciudad (1802-1808). Opuesto desde el principio a la Revolución francesa, el estallido de un nuevo movimiento en 1830 produjo en él tal terror que precipitó su muerte. Tal era el olímpico distanciamiento que respecto de las cosas humanas experimentaban estos santos patrones de la erudición académica más pura.

contenía en apéndice una «Crítica a los historiadores modernos», dirigida contra la filosofía histórica de la Ilustración, que significaba el inicio de la cruzada metodológica que iba a desarrollar a lo largo de toda su vida. Una frase del prólogo engendraría, sin embargo, un equívoco que subsiste todavía. El joven historiador, en un alarde de modestia, declaraba que, aunque la historia tiene «la misión de juzgar el pasado y de instruir el presente en beneficio del porvenir», su libro no aspiraba a tanto, sino que se contentaba con «mostrar las cosas tal y como sucedieron». Esa frase —«Er will bloss zeigen wie es eigentlich gewesen»— se ha querido tomar como una declaración metodológica y, acogida con entusiasmo por las legiones de historiadores académicos que creyeron que legitimaba su incapacidad de pensar, ha pasado a convertirse en una bandera. El engaño ha podido llegar al extremo de que Gooch señale como el primero de los méritos de Ranke el de «divorciar el estudio del pasado, tanto como sea posible, de las pasiones del presente, y escribir las cosas tal como fueron». Dejando a un lado que el propio Ranke se cansó de repetir que la misión de la historia «no consiste tanto en reunir y acoplar hechos como en comprenderlos y explicarlos», de poco le hubiese servido al estado prusiano, si se hubiese limitado a «escribir las cosas tal como fueron». Su biografía, y su doctrina, bastarán para desengañarnos.[18]

Tras la revolución de 1830 el gobierno prusiano decidió publicar una revista para combatir las ideas progresistas: fue la *Revista Histórico-Política,* cuya dirección se confió a Ranke, y en la que Savigny colaboró activamente. Que a los pocos años hubiese que suspenderla, a causa de su corta difusión, no se debe al apoliticismo de Ranke, sino a sus escasas dotes para interesar al público. En 1834 pasó a la situación de catedrático en Berlín, se le ennobleció en 1865 e inició en este mismo año la publicación de sus obras completas en 54 volúmenes; ganó la amistad de Federico Guillermo de Prusia y de Maximiliano de Baviera, y vivió lo suficiente como para contemplar la universalización de su fama y, lo que no era menos importante, para ver a sus discípulos al frente de casi todas las cátedras de historia de Alemania. Ranke merecía esta confianza y este premio. Toda su obra estuvo destinada a fustigar la revolución, a atacar a los ilustrados que «aunque por el momento hubiesen limpiado la atmósfera de sus miasmas, concitaron sobre la humanidad inmensas desdichas», y a sostener que la finalidad suprema de la historia es «la

de abrir el camino a una política sana y certera, disipando las sombras y los engaños que, en estos tiempos en que vivimos, oscurecen y fascinan las mentes de los mejores hombres».[19] Nada que justifique lo de «contar las cosas tal como fueron», y mucho menos el «divorcio de las pasiones del presente». Ranke fue un funcionario ideológico del estado prusiano, útil, servicial y plenamente consciente del papel que le tocaba. Lo que sucede es que los perros guardianes del sistema acaban creyendo que la casa que defienden es suya, y no del dueño que les echa cada día la comida.

En el origen mismo de la concepción de la historia de Ranke, como motor primero que mueve y articula las piezas de una sociedad disuelta en individualidades y de un universo fragmentado en pueblos, está Dios, que viene a substituir al progreso de los ilustrados. En los momentos decisivos de la historia aparece en escena aquello que solemos llamar el destino, pero que es, en realidad, «el dedo de Dios». Como escribe a su hijo Otto, en 1873: «Sobre todo flota el orden divino de las cosas, muy difícil por cierto de demostrar, pero que siempre se puede intuir. Dentro de este orden divino, idéntico a la sucesión de los tiempos, ocupan su puesto los individuos importantes: así es como tiene que concebirlos el historiador». La actividad de los hombres se canaliza a través de las naciones, que son el ente fundamental de la sociedad. Cada una es distinta y peculiar, y no valen para ellas las generalizaciones: «cada país tiene su propia política».[20] Por ello los libros de Ranke nos hablan siempre de la historia de las naciones y de las relaciones entre ellas, puesto que los únicos objetos que el historiador prusiano parece encontrar para justificar la existencia del estado son la diplomacia y la guerra.*

Tomemos, por ejemplo, la visión que nos ofrece de la monarquía española de los siglos XVI y XVII. El análisis comienza con los retratos personales de Carlos V, Felipe II y Felipe III —ya hemos visto

* «La atención del historiador deberá enfocarse (...) hacia los pueblos mismos que representan un papel activo en la escena de la historia, hacia las influencias que ejercen los unos sobre los otros, hacia las luchas que entre sí sostienen, hacia las trayectorias que desarrollan dentro de estas relaciones pacíficas o guerreras» (L. von Ranke, *Pueblos y estados en la historia moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 518-519).

que «en el orden divino de las cosas» se encuentran ante todo «los individuos importantes», y ninguno lo es más que un rey—. Por debajo de los monarcas, la corte y los ministros, la organización del gobierno y de la administración, la hacienda y los tributos, y, en quinto lugar, «la situación pública», explicada de tal manera que la pobreza de Castilla, para citar un solo ejemplo, se nos presenta como causada por el catolicismo, la «concepción jerárquica del mundo» y el gusto por «pasar su vida alegremente y sin esfuerzo» de los españoles. «Carecían del sentido de la laboriosidad que exige una aplicación lucrativa», concluirá, y así no se podía lograr nada. Porque «lo que no arraiga vitalmente en el espíritu de una nación, no puede llegar a florecer eficazmente». Tras esta trivialidad, el análisis del estado está concluido y puede pasar a la segunda parte, dedicada a la acción de «la monarquía española en el mundo», que se reduce, como era de esperar, a las guerras que la enfrentaron a otros estados.[21]

La identificación entre los conceptos de «estado» y «nación» es consciente y deliberada. Ranke nos dice que el acontecimiento más importante de su tiempo ha sido «la renovación y el nuevo desarrollo de las nacionalidades» y su integración en el marco de los estados, que no podrán en lo sucesivo subsistir sin ellas. Roto el viejo consenso, los estados deben apoyarse ahora en la conciencia de identidad nacional de los súbditos, lo cual exige que se les eduque en una nueva historia, que no hablará de sociedad, estadios o progreso, de modos de subsistencia o de lucha de clases —argumentos que conducen a una visión crítica y debilitan la cohesión social—, sino sólo de pueblos, de unidades interclasistas cimentadas en el sentimiento común de la nacionalidad. La propia Revolución francesa es reinterpretada en estos términos. Ranke nos dice que todo gran pueblo reclama una posición internacional acorde con su dignidad. Los gobiernos franceses de la segunda mitad del siglo XVIII fracasaron en ofrecer esta satisfacción a sus súbditos y, cuando quisieron tomar medidas de reforma interna para corregir las cosas, se equivocaron y abrieron el camino a la revolución. La fórmula correcta era la de otros países, que «habían sabido poner en tensión sus fuerzas nacionales, con extraordinarios sacrificios, para llegar a desplegar un gran poder en el exterior». No sin problemas, puesto que «había sido necesario, para ello, eliminar en todas partes muchos obstáculos nacidos de la situación interior y, en no pocos casos, aten-

tar contra los antiguos derechos y privilegios».[22] Es lo que, al fin y al cabo, va a hacer la monarquía prusiana, y más tarde el segundo imperio alemán, cada vez que se encuentre con una grave crisis interior: dirigir las energías nacionales hacia un enemigo externo —que puede incluso ser, a un tiempo, externo al «pueblo» pero interior en un sentido geográfico, como los comunistas o los judíos— y cohesionar la sociedad en torno al estado, usando a medias de la represión y de la fabricación de consenso.

Para contribuir a esta identificación de pueblo y estado, Ranke mostrará siempre reverencia hacia el poder,* y hablará con todo respeto de los dirigentes, atribuyendo los más elevados motivos a sus actos. El historiador ha preparado así el camino para la sumisión absoluta de los ciudadanos al poder, sin discusiones ni razonamientos, puesto que el estado encarna a la nación y ésta no hace otra cosa que seguir las pautas fijadas por el dedo de Dios. Como dirá Taylor, estos hombres «veían el estado, quienquiera que lo rigiese, como parte del orden divino de las cosas, y creían que era su deber asentir a este orden». No se opusieron a él, raras veces protestaron y acabaron justificando todos sus actos: «Ranke "explicó" la revocación del edicto de Nantes; sus sucesores "explicaron" las cámaras de gas».[23]

Estos «sucesores», como Treitschke (1834-1896), no tendrían que hacer otra cosa que proseguir la obra de sacralización del estado, identificado con «el pueblo unido por la ley y considerado como una potencia independiente», que tiene el derecho de «hacer prevalecer por las armas su voluntad contra toda voluntad extranjera». El fin de las naciones-estado es la guerra:

> La guerra no es sólo una necesidad práctica: es también una necesidad teórica, una exigencia de la lógica. El concepto de estado implica el concepto de guerra, puesto que la esencia del estado es la potencia. El estado es el pueblo organizado en potencia soberana. Tiene como primera misión la de asegurarse su propia existencia, de protegerse contra los enemigos interiores y exteriores.[24]

* «El poder de por sí no es otra cosa que la forma de manifestarse un ente espiritual, un genio propio dotado de vida propia, que se ajusta a condiciones más o menos peculiares y que se crea su propia órbita de acción» (L. von Ranke, *Pueblos y estados*, p. 520).

La necesidad de eliminar obstáculos nacidos de la situación interior, planteada por Ranke, se ha convertido ahora en la consagración del derecho del estado a «protegerse contra los enemigos interiores», del que los gobiernos alemanes harían —y siguen haciendo en la actualidad— un amplio, pero muy discriminado, empleo.

A comienzos del siglo XX, la crisis del historicismo era evidente, lo que explica que surgieran una serie de intentos de superar sus limitaciones en el terreno concreto de la historia, al tiempo que resultaba completamente arrumbado en el de la teoría económica, tras una «disputa de métodos» que condujo a reivindicar la primacía de lo teórico.[25] Las corrientes filosóficas que proponían la revisión del historicismo, lo hacían con el fin de legitimarlo, como se advierte en el hecho de que no se interesaran en absoluto por los problemas concretos de la investigación —en los que aceptaban los planteamientos historicistas—, sino única y exclusivamente por los de la fundamentación filosófica de los métodos. Devolvían, así, su quebrantada confianza al historiador académico que se limitaba a desempolvar y encolar «hechos históricos», explicándole que lo que estaba haciendo no sólo era «científico» —aunque fuese dentro de una ciencia de rango inferior—, sino que era la única forma lícita de trabajar en el campo de la historia. Pero el resultado final, difícilmente previsible, fue que se minaron los cimientos mismos del historicismo y se ayudó a abrir el camino por el que se impondrían nuevas tendencias en las ciencias sociales —el complejo integrado por marginalismo, funcionalismo y estructuralismo—, que acabarían transformando la propia historia académica.

En esta línea se sitúa el neokantismo de la escuela de Marburgo, cuyo teórico más representativo es Heinrich Rickert (1863-1936). Para Rickert, la realidad empírica es múltiple e inabarcable en su totalidad. La forma en que las diversas ciencias se enfrentan a ella es distinta. Las ciencias de la naturaleza lo hacen con un método «generalizador», que usa de los conceptos de ley, género y especie, con lo que consiguen un conocimiento general de la realidad, mientras que el individuo, con todo lo que tiene de único y de irrepetible, les escapa. Es esto, en contrapartida, lo que recogen en su conceptualización las ciencias de la cultura, entre las cuales figura la historia, que incorporan además la noción de «valor», ausente de las ciencias de la naturaleza. Ello no quiere decir que la historia prescinda totalmente de lo general, que reaparece de dos maneras

distintas: situando lo individual en su medio (en su complejo histórico) o estructurándolo en el tiempo (en su desarrollo). Sólo que, en uno y otro caso, «medio» y «desarrollo» son examinados de forma individual; no hay «leyes» en la historia que se asemejen a las de las ciencias de la naturaleza. Hay causalidad, pero ésta se refiere siempre a la relación entre sucesos individuales y jamás permite una generalización. La selección de los hechos con los que el historiador construye la historia se hace en función de «valores» trascendentes, que están más allá del objeto y del sujeto. La historia se convierte así en una construcción mental erigida por el hombre, y la concepción de un progreso histórico es una trampa. «Sólo podemos calificar de progreso el desarrollo que conduce hacia una determinada formación, si ésta ha sido establecida *previamente* como valiosa en función de una escala de valores.» [26] Con lo que no denunciaba, en realidad, ninguna inferioridad de la historia, sino el escamoteo con que los historicistas —y sus colegas académicos, sea cual fuere su denominación de secta— habían tratado de ocultar que erigían el presente, el orden social establecido, en punto de arribada de la evolución histórica de la humanidad.

Aunque anterior en el tiempo a algunos neokantianos, Dilthey (1833-1911) influyó con retraso en la filosofía de la historia.* Para Wilhelm Dilthey no son dos campos distintos lo que establece la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, sino el diverso comportamiento de estas ciencias. Lo que es físico, incluso en el hombre, es accesible al conocimiento científico-natural, mientras que aquello que constituye el objeto de las ciencias del espíritu sólo puede ser «comprendido»; los estados humanos se viven, son manifestaciones de vida. La vida, tan compleja, sólo puede ser aprehendida a través de nuestras propias experiencias de vida: de nuestras vivencias.

> Se trata del hecho del comprender mediante el cual la vida se esclarece a sí misma en su hondura y, por otra parte, nos compren-

* Así, Ortega y Gasset descubría simultáneamente, allá por los años treinta, el pensamiento de Dilthey y el hecho de que la Segunda República española era demasiado radical para su gusto: dos cosas perfectamente coherentes entre sí. (Véanse los artículos sobre Dilthey, publicados originalmente en los años 1933-1934, en José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 1973⁴, pp. 129-201.)

> demos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida «vivida» por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena. Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu.[27]

Pero aunque muchos de estos tópicos han sobrevivido en esa mescolanza de materiales filosóficos de derribo en que el historiador académico suele cimentar su práctica cotidiana, o son pomposamente redescubiertos de tanto en tanto por alguna de esas mentes generosas que siempre están dispuestas a iluminar con su ciencia a los pobres historiadores perdidos en el bosque de sus dudas filosóficas, no van a ser los continuadores del neokantismo y de la «filosofía de la vida» los que marquen la ruta a seguir después de 1917. Por entonces se necesitaba mucho más que el viejo historicismo, renovado o no en sus fundamentos filosóficos. Nuevas corrientes contrarrevolucionarias se presentarán como antídotos a las concepciones históricas marxistas, que hasta entonces no habían preocupado a una cultura académica que podía permitirse el lujo de ignorar incluso su existencia. Rickert o Dilthey no serán más que los precursores de los nuevos profetas; su tarea se habrá limitado a limpiar la maleza para abrirles camino.

Capítulo 7

EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA CRÍTICA DEL CAPITALISMO

La revolución de 1830 llevaba en su seno muchas esperanzas que acabó defraudando por completo. A su término, no se había logrado en Francia gran cosa más que cambiar de dinastía, retocar la «carta» y asegurar el poder a la burguesía. En Inglaterra, el conjunto de agitaciones que tuvieron lugar en los años 1830-1832, durante la llamada «crisis de la reforma», no sólo obedecieron al malestar campesino, que desembocó en la gran revuelta del sur, sino a motivaciones políticas. Pero las revueltas fueron aplastadas y la agitación no dejó tras de sí más que la reforma parlamentaria de 1832, que no satisfacía las demandas populares. En Alemania, las moderadas conquistas liberales alcanzadas en algunos estados se desvanecieron muy pronto y las cárceles se llenaron con las víctimas de la represión. En Italia, la revolución de 1831 fue sangrientamente liquidada por Austria, dejando latentes las aspiraciones nacionalistas revolucionarias.[1]

Pero hay otro hecho dominante en estos años, además del fracaso de la revolución, y es la creciente conciencia de que las promesas smithianas de que el capitalismo traería la felicidad para todos no iban a cumplirse. El debate acerca de las consecuencias sociales de la industrialización británica ha dado lugar a auténticas filigranas en el arte de disfrazar la realidad; pero la evidencia del pauperismo de los años 1837 a 1842 resulta difícil de ocultar y, como diría un testimonio de la época, tras ofrecernos los resultados de una encuesta que abarcaba a un tercio de la población de Manchester, no se veían remedios locales y temporales que pudieran paliar el mal: «El

desarreglo es orgánico y el remedio debe ser igualmente orgánico». Basta leer las estremecedoras estampas que Mayhew publicó en 1849-1850 para darse cuenta de que el fenómeno no era transitorio, y que no se solucionó con la vuelta a una mayor actividad industrial después de 1842, como quieren los historiadores académicos; basta con estudiar cualquiera de los aspectos relacionados con la vida de la clase obrera —alimentación, vivienda, sanidad— para advertir que el trastorno era hondo y de alcance global.[2]

Al igual que en Gran Bretaña, en Alemania los años cuarenta fueron años de hambre, con crisis de las exportaciones textiles de Silesia, fracaso de la cosecha de patatas en 1845, y de ésta y la de cereales en 1846. El coste de la alimentación aumentó en un 50 por 100 entre 1844 y 1847; el hambre y las graves dificultades de todo género ayudaron a radicalizar a la población obrera. Pero si, en el caso de los trabajadores fabriles, la curva de los salarios no parece haber cortado a la del coste de la vida hasta los años de crisis de 1845-1847, en el de los artesanos, mucho más numerosos, el empeoramiento de la situación había comenzado antes y llegó a extremos mucho más graves, lo que explica la revuelta de los tejedores de Silesia en 1844, extendida a otras zonas de producción artesana.[3]

En Francia, el agudo análisis de Labrousse nos muestra que la tendencia del salario real ha sido a la baja entre 1815 y 1851, mientras la burguesía se estaba enriqueciendo. «Una clase de hombres se enriquece. Pero la mayor parte de la población va empobreciéndose. El salario baja y en algunos momentos se desploma.» Va a ser, precisamente, el desplome de 1847-1848, cuando el salario industrial baja en un 30 por 100 y el precio del pan se dobla, el que explique la fuerte carga social que tendrá aquí la revolución de 1848.[4]

Hemos encontrado así un nuevo rasgo que añadir al del empobrecimiento general de la clase obrera, un rasgo que no falta tampoco en Inglaterra y Alemania: el proceso de diferenciación creciente de las fortunas; el hecho de que, a la vez que los pobres lo son cada vez más, los ricos se están enriqueciendo. De la conciencia de que ambos fenómenos guardaban estrecha relación nacerá la receptividad de obreros y artesanos a la crítica del capitalismo. De la percepción de que ambos hechos —el empobrecimiento y la toma de conciencia— significan un grave riesgo para la estabilidad del orden burgués, surgirá el nuevo tratamiento de la pobreza, identificada en buena medida con la delincuencia, de modo que la nueva

ley de pobres británica de 1834 creará auténticas cárceles donde los pobres son forzados a trabajar, no tanto por el beneficio que puedan producir, como porque la amenaza de la *workhouse* asegura trabajadores más sumisos y menos conflictivos.[5]

La actitud de los economistas clásicos ante los problemas sociales causados por la industrialización será bastante ambigua. Quienes sienten la nostalgia del viejo orden social barrido por la revolución, se mostrarán más contundentes en la denuncia. El pesimismo que Sismondi había expresado en 1815 reaparece, matizadamente, en los críticos conservadores de la industrialización, como Villermé o Eugène Buret, que exponen la situación de miseria de los trabajadores, pero no creen necesario proponer otra cosa que reformas humanitarias, de alcance muy limitado. Otros hombres irán más allá, para buscar la raíz del mal, no en los «abusos» remediables, sino en el fundamento mismo del sistema: en su economía política. Entre estas voces encontraremos desde obreros que piden que el salario lo sea todo en el precio de las mercancías —en lugar de cargar en él «renta, impuestos, diezmos y beneficios»— hasta un industrial como Robert Owen que, ante el hecho de que la enorme capacidad de progreso que la técnica ha puesto en manos de la sociedad industrial no es capaz de evitar el paro y la miseria, piensa que ello se debe a que no toda la población participa de los beneficios del nuevo sistema —con lo que la incapacidad de consumir de los pobres reduce el mercado— y propone, para solucionarlo, que el patrón de valor deje de ser el oro y la plata, para fijar, en su lugar, la medida del trabajo humano. Owen no se limitó a teorizar, sino que quiso poner en práctica sus ideas fundando comunidades industriales ordenadas de acuerdo con sus principios, de las que había de surgir el ejemplo que extendiese el «Nuevo mundo moral» —aquél en que los beneficios de la industrialización se darían sin los males de la explotación capitalista—, y estará también, con su acción organizadora y sus ideas, en la fase expansiva del movimiento sindical británico. Más allá que él van todavía otros críticos del capitalismo, como Thomas Hodgskin, para quien el capitalista no tenía derecho «a ninguna parte del producto del trabajador», o William Thompson, que propugnaba una distribución de la riqueza que engendrase «la mayor igualdad compatible con la mayor producción».[6]

De la derrota de las aspiraciones revolucionarias de 1830 y de la conciencia del fracaso social del capitalismo —la conciencia de

que no es un sistema para la prosperidad general, sino una nueva forma de explotación— nacerá una transformación de los planteamientos revolucionarios. Los años que discurren entre 1830 y 1848 son los años en que el radicalismo obrero británico engendra el cartismo —la demanda de unos derechos políticos con los que los pobres, siendo los más, puedan transformar la sociedad—.* Es la época en que Filippo Buonarroti participa en la organización de sociedades secretas populares y en que de ese movimiento va a nacer el neobabuvismo; el tiempo en que el socialismo utópico comienza a prender entre los demócratas del sur de Italia, superando el estrecho nacionalismo de Mazzini; los años en que Blanqui efectuará la trayectoria desde el jacobinismo de la Société des Amis du Peuple a la sociedad de Les Saisons, de carácter obrero, en la que Marx ha saludado a los precursores del comunismo; los años en que nace en Alemania la corriente del «socialismo verdadero» y en que exiliados alemanes fundan en París esa Liga de los Justos que en 1847 se transformará en la Liga de los Comunistas, cuyo objetivo, según el artículo primero de sus estatutos, era «la supresión de la esclavitud del hombre por la difusión de la teoría de la Comunidad y, cuando sea posible, por su introducción en la práctica». A la Liga pertenecían Karl Marx y Friedrich Engels, que escribirían para ella el *Manifiesto comunista*.[7]

El materialismo histórico de Marx y de Engels nace precisamente en estos años y en esta encrucijada histórica, del impulso para continuar la línea más progresista de la Revolución francesa, traicionada en 1830; de la radicalización del pensamiento ilustrado, preservado en la filosofía de Hegel, frente a la reacción historicista —como base para la construcción de una nación alemana muy distinta a la que estaba fraguando en torno a la monarquía prusiana—; de la crítica a las formas de explotación introducidas por el capitalismo y potenciadas por la industrialización.

* «El sufragio universal significa carne, bebida y vestido, buenas camas y buenos muebles para cada hombre, mujer y niño dispuesto a hacer el trabajo cotidiano. El sufragio universal significa el dominio absoluto de todo el pueblo sobre todas las leyes e instituciones del país y, con este dominio, el poder de proporcionar a todos un empleo adecuado y de asegurarles todos los ingresos de su empleo» (Bronterre O'Brien, en 1839, véase P. Hollis, *Class and Conflict in Nineteenth Century England, 1815-1850,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, p. 216).

Marx (1818-1883) aportará una serie de elementos que se encuentran ya en la izquierda hegeliana, puesto que ha recibido una fuerte influencia de la crítica de la religión de Bauer —que ha sido el inspirador de su tesis doctoral—, del humanismo radical de Feuerbach, que sitúa al hombre en el lugar que Hegel había reservado para el espíritu, y de Moses Hess, que fue el primero en proponer que se ligara la revolución filosófica alemana con la revolución política propugnada por el socialismo francés. Engels (1820-1895), que ha tenido una educación muy distinta —sólo un año ha frecuentado la universidad de Berlín, mientras realizaba su servicio militar—, como correspondía al hijo de un rico fabricante de tejidos, ha aportado, en contrapartida, su conocimiento de los males sociales causados por la industrialización —que ha denunciado por primera vez en sus «Cartas desde el Wuppertal», escritas a los diecinueve años—, su familiaridad con los mecanismos capitalistas tal como los ha aprendido en el corazón mismo del sistema, en la ciudad de Manchester, su estudio de la economía política clásica y la experiencia del trato con los dirigentes obreros británicos. De él proceden, por consiguiente, los elementos fundacionales de esa crítica de la economía política que Marx va a desarrollar en años posteriores y que será la base misma de sus planteamientos anticapitalistas.[8]

Porque el materialismo histórico no es, como quiere la fórmula demasiado esquemática de Lenin, la suma de «la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés, unido a las doctrinas revolucionarias francesas en general». Como lo demuestra el hecho de que su acta de nacimiento se establece a través de una serie de trabajos en que Marx y Engels se separan explícitamente de los jóvenes hegelianos, y que una de sus principales tareas posteriores va a ser la negación de la economía política inglesa. El materialismo histórico no puede ser reducido a la suma —ni a la síntesis reelaborada— de una serie de autores e influencias intelectuales, porque no debe ser definido a partir de las ideas que componen su visión del mundo y su programa, sino a partir de su propósito de transformar el mundo y de los métodos que propone para alcanzarlo.* Visto de esta manera, se nos aparece como integrado,

* Sobre pocos temas se habrá escrito tanto como sobre la génesis del materialismo histórico. Parte de lo publicado —como los libros de McLellan, Rossi, Bottigelli, Kaegi, etc.— es serio y responsable. Pero al

fundamentalmente, por una visión de la historia que niega la de la escuela escocesa, una crítica de la economía política clásica y un programa de construcción del futuro radicalmente opuesto al de la burguesía.[9]

El hecho de que la tarea de desmontar la lógica del capitalismo haya ocupado buena parte del tiempo del Marx maduro y la aparente abundancia de sus escritos económicos —que, a la hora de la verdad, se reducen a poco más que *El capital,* con sus antecedentes, materiales y borradores— han llevado al error de suponer que el materialismo histórico es fundamentalmente economía —o a sostener el dislate de que ha introducido la economía en la historia, cuando lo que realmente ha hecho ha sido volver a historizar una economía política que se había fosilizado en un juego de pretendidas categorías intemporales, como lo demuestra, por ejemplo, lo que Vilar ha llamado la «historia implícita» en las obras económicas de Marx. No es válido operar una separación radical entre historia, economía y política marxistas (entre análisis del pasado, crítica del presente y propuesta para el futuro), porque, cuando se intenta aislar estas piezas, se las empobrece notablemente, lo que vale tanto para determinados «manuales de economía marxista», como para los intentos de explicar «la teoría de la historia de Marx», por bien intencionados que sean unos y otros.* Si no se aceptan los cortes verticales, tampoco pueden

---

lado de estos trabajos de honrada erudición, hay montones de las más pintorescas «interpretaciones»: comparaciones simplistas sobre semejanzas tomadas al vuelo —desgajando las ideas de las corrientes de que forman parte y sin molestarse siquiera en advertir si son originales en la «fuente» que se toma como primer término de la comparación— que han llevado a tajantes afirmaciones acerca de que el padre legítimo —en el sentido burgués de «propietario»— y real del materialismo histórico es Millar, Guizot, Thierry, Saint-Simon, Sismondi, Aristóteles o algún padre de la iglesia. No perderé un minuto en semejantes majaderías, puesto que lo que cuenta no es identificar la procedencia de los ladrillos, sino el autor del plano del edificio. Una cosa son ideas aisladas sobre mil temas diversos —muchas de las cuales eran mucho más corrientes y difundidas de lo que pensamos hoy, cuando sólo conservamos el recuerdo de los «grandes autores»—, otra el materialismo histórico como sistema global.

* Por lo que se refiere a los estudios sobre una supuesta «teoría de la historia» —que jamás fue formulada aisladamente como tal—, el reproche vale para todos, desde el *Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia* de Plejánov, publicado en 1895, hasta dos

admitirse los horizontales, que tratan de distinguir entre un «joven» y un «viejo» Marx, entre una concepción humanista y otra economicista de la historia, o entre dos hipótesis socialistas diferentes. Desde que el materialismo histórico aparece completamente elaborado, hacia 1845, hay progresos y modificaciones en los conocimientos históricos concretos de Marx y de Engels o en su comprensión de los mecanismos del funcionamiento económico capitalista —como lo prueba el desarrollo del concepto de plusvalía—, pero no «cortes» radicales en su pensamiento. Muchas contradicciones aparentes se resuelven cuando recordamos que la intención básica de este pensamiento es de naturaleza política y que la evolución real del mundo en que viven les obliga a continuas adaptaciones de detalle.[10]

Conocemos cuáles han sido las etapas de la elaboración del materialismo histórico. El propio Marx nos ha contado que en 1842-1843, cuando era un joven hegeliano de izquierda que escribía en la *Gaceta Renana*, le tocó ocuparse, en una serie de cuatro artículos, del problema de los robos de leña, que se habían convertido en un delito muy frecuente. Asustados por el aumento de estos robos, los miembros de la dieta renana decidieron convertirlos en «robo calificado», lo que implicaba penas de una dureza desproporcionada. Para un hombre educado en los principios hegelianos, según los cuales la función del estado era la de garantizar el derecho, la comprobación de que este estado, y las leyes que publicaba, estaban al servicio de unos intereses particulares —de la defensa de la propiedad privada nacida de la usurpación de los bienes comunales de los campesinos— había de resultar profundamente perturbadora:

> Mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas del estado, no pueden explicarse ni

---

recientes y estimables intentos como son William H. Shaw, *Marx's Theory of History*, Stanford University Press, Stanford, 1978, donde la concepción marxiana de la historia se nos presenta como un determinismo que hace depender el progreso humano de la evolución de las fuerzas productivas, o G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford, 1978, que hace un meritorio esfuerzo por analizar y definir cada elemento de la terminología marxista, sin que esta operación de disección se complete con la adecuada visión dinámica del conjunto (por más que un ciudadano noruego, J. Elster, se haya descolgado diciendo que «es, sin duda, el mejor libro jamás escrito sobre el materialismo histórico», en *Annales*, 36, 1981, n.º 5, p. 746).

> por sí mismas, ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia que Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, comprendía bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.

No pensaba aún «extender esa comprobación al conjunto de las leyes», pero en el verano de 1843, poco después de que desapareciera la *Gaceta Renana*, emprendió una revisión crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, de la que sólo se publicaría la introducción en los *Anuarios Francoalemanes*.[11]

En el mismo, y único, número de los *Anuarios* se publicaba un *Esbozo de crítica de la economía nacional*, de Friedrich Engels, donde, partiendo de presupuestos muy distintos, se llegaba a conclusiones muy cercanas a las de Marx. Engels denunciaba «el sistema de fábrica y la esclavitud moderna» y prometía: «no tardaré en tener ocasión de exponer ampliamente la repugnante inmoralidad de dicho sistema y de poner de manifiesto sin ningún miramiento la hipocresía de los economistas, que brilla aquí en todo su esplendor». Era el trabajo que efectuaría en su estudio sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, aparecido en 1845. Mientras tanto, y estimulado por el artículo de Engels, Marx se puso a estudiar economía y redactó los borradores que conocemos como *Manuscritos de 1844*. Es en este mismo año cuando da el paso que le lleva del liberalismo al socialismo. Para Mehring resultaba ya visible en *La cuestión judía*, donde la sociedad socialista se vislumbra, aunque sea «en trazos borrosos». En la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en los *Anuarios Francoalemanes*, se plantea la revolución que deberá tener lugar en Alemania como la obra conjunta de la filosofía y del proletariado, más radical que ninguna de las anteriores, puesto que debe «acabar con todas las clases de esclavitud». Y en las *Notas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social». Por un prusiano*, escritas a fines de julio de 1844, pocas semanas después de la insurrección de los tejedores de Silesia, toma partido decididamente por los sublevados, a los que «el prusiano» Ruge había desahuciado por falta de «alma política», sosteniendo que esta revolución, «aunque sólo se realice en un distrito fabril, es un acto de protesta del hombre contra la vida deshumanizada».

El mismo camino que llevaba a Marx a estas formulaciones radicales, le llevaría a militar en las filas de la Liga de los Justos.[12]

En agosto de 1844 se encontraron Marx y Engels en París, en su primer contacto duradero, y escribieron conjuntamente su primera obra en colaboración, *La Sagrada Familia*, crítica de Bruno Bauer, que representa un intento de definir su posición respecto de la filosofía alemana. Engels fecha el nacimiento del materialismo histórico —es decir, el momento en que lo que hasta entonces había sido crítica parcial y atisbo aislado se convirtió en sistema— en 1845, y nos dice que Marx lo formuló por primera vez en sus *Tesis sobre Feuerbach*. En este texto encontramos la clave para resolver uno de los problemas fundamentales que ambos se habían planteado —el de la incongruencia de la filosofía del derecho y la economía política con la realidad social—, expresada en una breve fórmula: «La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica». Y, a la vez que se denuncia así una teoría que sirve para enmascarar la realidad, se plantea como objetivo la elaboración de un género de teoría que, contrariamente, se haga de manera abierta y consciente, explícita, en función de una práctica revolucionaria. «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.» [13]

Pero es sobre todo en *La ideología alemana*, fruto de un largo trabajo de colaboración que Marx y Engels efectuarán en Bruselas entre el verano de 1845 y el otoño de 1846, donde nos encontramos con las primeras formulaciones extensas y coherentes del materialismo histórico y de su concepción de la historia. Eran dos gruesos volúmenes, sólo a medias concluidos, que más adelante, al ver que no iban a publicarse por el momento, decidieron de común acuerdo abandonar «a la roedora crítica de los ratones» (quienes parecen haberse tomado muy en serio su función, según se deduce por el estado del manuscrito). *La ideología alemana*, publicada en 1932, comienza con un capítulo en que se explican los conceptos básicos del materialismo histórico, partiendo de un marco materialista aportado por Marx y de una concepción de los estadios históricos que constituye la contribución de Engels, y que es muy distinta a la de la escuela escocesa, puesto que define las etapas por la naturaleza de las relaciones entre los hombres (el «modo de producción») y no

por la forma en que obtienen su subsistencia (el «modo de subsistencia»). Engels dirá en 1888 que la obra «sólo demuestra cuán incompletos eran todavía nuestros conocimientos de historia económica», pero la afirmación es injusta y el desconocimiento que de este texto se tuvo hasta 1932 impidió que los fosilizadores del marxismo pudieran reflexionar a tiempo sobre palabras como éstas con que Marx y Engels indican el uso que debe hacerse de sus esquemas generales de interpretación histórica: «Estas abstracciones, de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, para la exposición real de las cosas».[14]

Si lo fundamental era «transformar el mundo», era lógico que este método de investigación del pasado se pusiera al servicio de un programa de acción destinado a cambiar el presente. Por ello, la primera vez que Marx y Engels dieron al público una exposición relativamente completa de la forma en que veían el desarrollo histórico de la humanidad fue en el *Manifiesto del partido comunista*, en 1848, donde tal exposición tiene la misión de constituir la base sobre la que puedan asentarse un análisis del presente y un proyecto para el futuro. De ahí que el texto comience propiamente, tras un breve exordio, con la afirmación de que «la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases», y concluya con un llamamiento a la revolución: «¡Proletarios de todos los países, uníos!». Estos dos puntos representan dos claves seguras para reconocer la función que Marx y Engels asignaban a la historia —al tipo de historia que querían—.[15]

La necesidad de analizar el presente —esto es: la realidad del capitalismo— llevará a Marx a trabajar en su proyectada crítica de la economía política. Ello era necesario para preparar la estrategia de la lucha y para dotar al proletariado de un programa propio, y no tomado en préstamo de la burguesía liberal, como había sucedido hasta entonces. Esta tarea tendrá una primera e incompleta expresión en la *Contribución a la crítica de la economía política* y culminará en *El capital*, la obra que, contra lo que Marx había previsto,

iba a absorberle el resto de su vida. Pero, como análisis del presente y visión del pasado están necesariamente integrados en el materialismo histórico, la historia reaparece con frecuencia en medio del análisis económico —como resulta evidente en *El capital*— y su papel en el conjunto de la teoría es recordado explícitamente por Marx en el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en un texto que conviene transcribir por completo, no tanto porque vaya a añadir demasiados enriquecimientos a lo que hasta aquí nos han revelado sus obras anteriores, como por el hecho de que ha sido utilizado como canon doctrinal del marxismo y se lo ha invocado en infinidad de ocasiones para amparar cosas que nada tienen que ver con él.

> El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente así: en la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas a estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica transtorna más o menos rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar estos transtornos importa siempre distinguir entre el cambio material de las condiciones de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las normas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un indivi-

duo por la idea que él tenga de sí mismo tampoco se puede juzgar tal época de transtorno por la conciencia de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una formación social no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y unas relaciones de producción nuevas y superiores no sustituyen jamás a otras antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando más de cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana.[16]

Este apretado texto ha dado lugar a una larga serie de interpretaciones escolásticas. En lugar de esforzarse en comprender el papel que desempeñaba en el prólogo a una crítica del capitalismo —que es lo que verdaderamente importaba— se ha desgajado de este contexto para pesar y medir cada una de sus palabras y escribir volúmenes enteros acerca de los conceptos «modo de producción», «estructura», «base», etc. Así se ha erigido en canon de una filosofía de la historia que daba todas las respuestas, sin necesidad de recurrir a la investigación concreta más que para verificar su exactitud, y ha hecho nacer una terminología y un lenguaje ritual que caracterizan a gran parte de la historia que se pretende marxista, y que no tienen nada que ver con los que Marx y Engels empleaban en sus análisis históricos. No importa que Marx protestase en 1877 contra cualquier intento de extrapolar los resultados de su análisis del capitalismo occidental para convertirlos en «una teoría general de filosofía

de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica», o que sus cartas demostrasen que, a diferencia de tantos marxistas académicos, mantenía siempre despierta su atención a la realidad y estudiaba con detenimiento cada fase de una crisis o un auge económico, para aprender de esta observación. Al fin de su vida, en abril de 1879, Marx escribía a Danielson que no podía publicar el segundo volumen de *El capital* antes de que hubiera llegado a su fin la crisis económica que se dejaba sentir en Inglaterra. «Es preciso observar el curso actual de los acontecimientos hasta que lleguen a su maduración antes de poder "consumirlos productivamente", con lo que quiero decir "teóricamente".» [17]

También Engels se vería obligado, en los últimos años de su existencia, a combatir las interpretaciones mecanicistas, advirtiendo que «el método materialista se volvía contraproducente si, en lugar de adoptarlo como hilo conductor del estudio histórico, se usaba como esquema fijo e inamovible con el cual clasificar los hechos históricos» o que «nuestra concepción de la historia no es ningún instrumento de construcción a la hegeliana, sino que es, ante todo, una instrucción en y por medio del estudio». Y combatiría el economicismo para recordar que

> los hombres llevan a cabo personalmente su historia, aunque lo hacen en un medio que les ha sido dado y que les condiciona, sobre la base de unas circunstancias reales y preestablecidas, entre las cuales son, en última instancia, las económicas —y tanto más cuanto más susceptibles sean de ser influidas por las políticas o ideológicas— las decisivas y las que configuran el único hilo conductor que lleva a la comprensión del hecho histórico.[18]

Pocos años después de la muerte de Engels, Kautsky insistiría:

> La exactitud más o menos absoluta de la concepción materialista de la historia no depende de las cartas y los artículos de Marx y de Engels; sólo puede probarse por el estudio de la historia misma (...). Yo comparto absolutamente la opinión de Lafargue, quien califica de escolástico el hecho de discutir la exactitud de la concepción materialista de la historia en sí, en lugar de comprobarla por el estudio de la historia misma. Ésta era, también, la opinión de Marx y de Engels; lo sé por conversaciones privadas con este último, y encuentro la prueba de ello en el hecho, que parecerá

> extraño a muchos, de que ambos no hablaban sino rara y brevemente de su teoría y empleaban la mejor parte de su actividad en aplicar esta teoría al estudio de los hechos.[19]

Pero estos textos corresponden a una época en que, habiendo entrado la socialdemocracia alemana en una práctica política que no preveía la revolución y contemplaba el socialismo como un objetivo remoto, se había disociado el cuerpo teórico del materialismo histórico, de modo que se podía hablar de una «concepción materialista de la historia» como de algo independiente, desgajado de los programas para el futuro, y podía hacerse objeto de interpretaciones economicistas —supuestamente radicales—, que no afectaban más que a la visión del pasado. Es el comienzo de la fosilización del marxismo, de su conversión en una forma peculiar de academicismo, de la que se hablará más adelante.

Una vez concluida esta rápida exploración de su génesis, vamos a intentar una caracterización de la concepción marxista de la historia dentro del materialismo histórico, única forma en que cobra pleno significado.* Lo primero que podemos observar es que el complejo que ahora consideramos —una visión del pasado, una explicación del presente y un proyecto de futuro— es lo mismo que hemos tratado de desvelar al hablar de otras concepciones de la historia: algo que aparecía claramente en algunas de ellas, como en la de Adam Smith —la historia como genealogía del capitalismo, el funcionamiento de éste y una promesa de prosperidad general, como consecuencia del propio desarrollo capitalista—, que se veía

* Lo cual no significa, naturalmente, que la investigación histórica concreta no sea legítima desde el punto de vista del materialismo histórico. Lo único que quiere decir es que sus resultados han de integrarse después en un marco más amplio. Una visión semejante del problema, aunque enriquecida con elementos adicionales que aquí no han podido tomarse en cuenta por mor de la simplicidad, es la que sostiene Mario Rossi cuando define el materialismo histórico como «una estructura orgánica, cuyos miembros —interpretación de la historia, teoría de las contradicciones de la sociedad burguesa, inversión práctica, teoría revolucionaria y nueva concepción de la persona— se unen en una conexión tan necesaria y natural, que la ausencia o inexacta consideración de uno de ellos no puede menos de provocar la tergiversación del todo» (M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico. 3: La concepción materialista de la historia*, Comunicación, Madrid, 1974, p. 66).

reducido al uso del pasado como legitimación del presente en otras, como en la de Ranke, o que queda totalmente enmascarado en el caso de la historia académica, que finge preocuparse únicamente por esclarecer el pasado (aunque también en ella estén implícitos los otros dos elementos, hasta el punto de conformar la visión histórica). Sentado este punto, podemos proceder de manera semejante a como lo hemos hecho con anterioridad, con la ventaja de que ahora operamos con una concepción en que las tres partes, y su articulación, aparecen explícitamente.

El materialismo histórico contiene una concepción de la historia que nos muestra la evolución humana a través de unas etapas de progreso que no son definidas fundamentalmente por el grado de desarrollo de la producción, sino por la naturaleza de las relaciones que se establecen entre los hombres que participan en el proceso productivo. «Cuando se habla (...) de producción —dirá Marx— se habla siempre de la producción en un estadio determinado del desarrollo social —de la producción de individuos en sociedad.» [20] Términos como esclavismo, feudalismo y capitalismo —o como socialismo, en la proyección hacia el futuro— no se refieren al carácter predominantemente agrario o industrial de la producción, a que esté destinada a la subsistencia familiar o al mercado, sino al tipo de relación que existe entre amo y esclavo, señor y vasallo, empresario capitalista y obrero asalariado —o a la relación de igual a igual entre hombres libres en una sociedad que habrá eliminado la explotación, en el caso del socialismo.

Es cierto que el materialismo histórico sostiene también que existe una correspondencia entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y la naturaleza de las relaciones que se establecen entre los hombres, pero ésta no puede reducirse a la determinación del cambio social por el crecimiento económico. Considerar la interpretación marxista de la historia como un economicismo —que es algo que se hace frecuentemente— es un disparate que se pone claramente de manifiesto cuando la reintegramos en el materialismo histórico y recordamos que Marx y Engels esperaban que el tránsito del capitalismo al socialismo se efectuase gracias a una revolución proletaria, y no como un resultado espontáneo del desarrollo industrial capitalista. El nexo entre fuerzas productivas y relaciones de producción es más complejo y debe entenderse en términos de interacción. Sólo que, en la medida en que lo que más importa al hombre

son los hombres, lo que ante todo cuenta es la modificación de las relaciones de producción: la abolición de toda forma de explotación. El capitalismo debe ser destruido, en primer lugar, porque es «una forma de esclavitud». Lo que ocurre es que su destrucción, liberando unas capacidades productivas frenadas por la irracionalidad del sistema, se espera que dé paso a una fase acelerada de crecimiento económico.

La historia, definida por etapas que son las épocas de la explotación del hombre por el hombre, de la lucha de clases, conduce ahora a explicar un presente de miseria y sujeción. El capitalismo, el «sistema mercantil», no es ya el punto de llegada de toda la evolución humana, sino una fase más, que debe ser destruida como las anteriores, para conducir a la plenitud que será una sociedad sin clases —sin explotación—. El pasado explica el presente, como ocurre en toda visión de la historia, pero no lo legitima. La interpretación del pasado no nos conduce aquí hacia una economía política —que habría de enmarcar la evolución futura dentro de un sistema de reglas inmutables—, sino a una crítica de esta economía política y a una propuesta de destrucción revolucionaria del orden social asentado sobre ella. En una secuencia semejante, la etapa siguiente —el socialismo— ha de ser entendida, sobre todo, como la época en que toda explotación será abolida, en que se va a «acabar con todas las clases de esclavitud». En el contexto del materialismo histórico no puede ser definida únicamente como la sustitución de la propiedad privada de los medios de producción por la propiedad estatal, y la introducción, a escala nacional, de la planificación centralizada. Y mucho menos aún como una transformación reformista del capitalismo tal como la que propone la socialdemocracia.

La visión del futuro de Marx y Engels acepta una parte de la promesa smithiana, cambiando los términos en que está formulada. Las fuerzas productivas que el capitalismo ha movilizado, potenciadas por la ciencia, pueden asegurar la prosperidad para todos, a condición de abolir el marco social capitalista. Esta fe ingenua en el progreso tecnológico se encuentra ya en el *Esbozo de crítica de la economía política* del joven Engels,* y no parece haber sido abando-

* «La capacidad de producción de que dispone la humanidad es ilimitada. La inversión de capital, trabajo y ciencia puede potenciar hasta el infinito la posibilidad del rendimiento de la tierra (...). Esta ilimitada

nada más tarde. Viviendo en un mundo que todavía no ha experimentado las consecuencias de la expansión del capitalismo a escala mundial, no adivinan que ésta no va a reproducir sencillamente el esquema industrializador británico en cada país —como parece estar sucediendo, en su tiempo, en Francia y Alemania—, sino que puede tener efectos depredadores sobre otras partes del mundo.* Ante la destrucción de las comunidades indígenas de la India por el ejército británico, Marx lamentará la brutalidad de los procedimientos, pero se consolará diciendo que tal destrucción es necesaria y que Inglaterra está actuando como «la herramienta inconsciente de la historia». Claro que, al cabo de unos años, la brutalidad llegará a tal extremo, que acabará olvidando las conveniencias de «la historia» y simpatizando con los indios que quieren expulsar a sus conquistadores extranjeros.[21]

---

capacidad de producción, manejada de un modo consciente y en interés de todos, no tardaría en reducir al mínimo la masa de trabajo que pesa sobre la humanidad» (en K. Marx-F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlín, 1962, vol. 1, p. 517; en adelante citado como *MEW*).

* Un ejemplo de la forma en que Marx y Engels piensan que puede producirse la expansión del capitalismo lo tenemos en su previsión de que el descubrimiento de las minas de oro de California va a desplazar el centro económico del mundo del Atlántico al Pacífico —como los metales preciosos descubiertos por los españoles habían ayudado a desplazarlo, antes, del Mediterráneo al Atlántico— y que tal expansión afectaría por igual a toda la zona geográfica próxima. «Lo que fueron en la antigüedad Tiro, Cartago y Alejandría, en la edad media Génova y Venecia, y hasta ahora Londres y Liverpool, esto es los emporios del comercio mundial, lo serán a partir de ahora Nueva York y San Francisco, San Juan de Nicaragua y León, Chagres y Panamá. El centro de gravedad del mercado mundial era Italia en la edad media, Inglaterra en la edad moderna, y está ahora en la parte meridional de la península norteamericana» (de la «Revista político-económica» de enero-febrero de 1850 para la *Nueva Gaceta Renana*, en *MEW*, vol. 7, p. 221). Sólo acertaban con Nueva York y San Francisco. El error es significativo, pero es que tampoco se daban cuenta de que, más cerca de ellos, el proceso industrializador europeo estaba saqueando los recursos naturales de los países mediterráneos, destruyendo sus equilibrios naturales, y condenando a los hombres a convertirse en «una reserva de fuerza de trabajo, destinada a esforzarse sobre un suelo empobrecido o a emigrar a las regiones industriales» (Pasquale Coppola, «Natural Resources and Economic Development in the Mediterranean Basin», en A. Maczak y W. N. Parker, eds., *Natural Resources in European History*, Resources for the future, Washington, 1978, p. 217).

Esta sobrevaloración del proceso industrializador capitalista obedece a dos razones. La primera, y más elemental, de ellas es que no han llegado a ver los rasgos más negativos de su expansión —la destrucción de los recursos naturales, la dependencia, etc.— y que viven en un mundo donde todavía es posible mantener la fe en las posibilidades ilimitadas del progreso tecnológico —que compartían plenamente las corrientes anarquistas—, porque éste no ha llegado aún a mostrar sus limitaciones. Pero hay una segunda razón sobre la cual conviene reflexionar desde la perspectiva planteada en estas páginas. Marx y Engels han recibido los conocimientos históricos que les proporcionaba la ciencia de su tiempo, los han enriquecido en algunos aspectos y, sobre todo, los han reinterpretado genialmente. Pero no podían suplir lo que no existía. Han seguido los progresos de la prehistoria, por ejemplo, y han procurado integrarlos en su visión global del pasado. Pero la investigación histórica de su tiempo era descaradamente europeocentrista —entre otras razones, porque necesitaba justificar el sometimiento forzado de los «pueblos sin historia» a los que se obligaba a pasar de la «barbarie» a la «civilización»— y ello tendía a favorecer una visión del pasado como la de la escuela escocesa, que conducía la evolución histórica hacia la culminación representada por el capitalismo, la industrialización y la ciencia moderna. Aunque entrevieron la posibilidad de otras líneas evolutivas, no disponían de suficientes conocimientos acerca de las etapas precapitalistas como para hacer, en este terreno, lo que hicieron en el de sus planteamientos políticos, cuando la experiencia de la Comuna de París les hizo modificar sus ideas acerca de la toma del poder por el proletariado. Hubieran podido hacerlo sin que lo fundamental del materialismo histórico se hubiese alterado: las afirmaciones de que la historia del hombre es una historia de luchas de clases, que el capitalismo no es más que una etapa en esta historia de la explotación humana y que debe ser destruido por una revolución socialista para construir la sociedad sin clases.[22]

Cómo fue que cosas tan elementales llegaron a olvidarse, y cómo el materialismo histórico —desintegrado en una concepción de la historia, una economía «marxista» y una práctica política reformista— acabó fosilizándose y repitiendo mecánicamente unas fórmulas que correspondían a las realidades, y a los conocimientos, de la época de Marx y de Engels, es algo de que se hablará más adelante.

Capítulo 8

LA DESTRUCCIÓN DE LA CIENCIA HISTÓRICA

La revolución soviética de 1917 significó un cambio decisivo en la historia del mundo. Por primera vez se organizaba una sociedad sobre bases que se pretendían socialistas y se demostraba que era posible el progreso económico al margen de las reglas del capitalismo. El ejemplo soviético podía convertirse en algo a imitar, en un objetivo para las clases desposeídas de la sociedad capitalista en una época de crisis y desajuste. La extensión de los intentos revolucionarios a Hungría y Alemania, la agudización de los conflictos laborales y de los enfrentamientos sociales en Italia, España o Gran Bretaña mostraban que el terror de las clases dirigentes podía ser exagerado, pero no carecía de algún fundamento.[1]

El esfuerzo de estas clases dirigentes se encaminará, en las décadas que median entre las dos guerras mundiales, a tratar de estabilizar la economía —sin ningún éxito, como lo mostrará la depresión mundial iniciada en 1929— y a recobrar el control social, aplicando una táctica en que se combinaban la represión contra los sectores revolucionarios del movimiento obrero —para destruirlos o, cuando menos, aislarlos— y el esfuerzo por integrar a los más moderados. Son los años en que el gobierno norteamericano aplastará despiadadamente el sindicalismo revolucionario de los *wobblies* y ejecutará a Sacco y Vanzetti, del asesinato de Liebknecht y Rosa Luxemburg en Alemania, del pistolerismo patronal en España. Pero son también los años del ascenso del sindicalismo moderado norteamericano y de la consolidación de una opción parlamentaria en los partidos socialdemócratas, que abandonan definitivamente toda tentación revolucionaria. Donde esta fórmula —represión con integración— ha funcio-

nado, la vieja sociedad burguesa ha recompuesto sus mecanismos y ha recobrado la estabilidad. Donde la amenaza era demasiado grande, el fascismo logró los mismos resultados por la fuerza, liquidando un movimiento obrero inasimilable y manteniendo los salarios reales bajos —para que los beneficios empresariales pudieran seguir siendo altos—, a la vez que distraía a las capas populares y a la pequeña burguesía con programas nacionalistas vertidos hacia el exterior, que implicaban la promesa de que las condiciones de vida mejorarían, sin necesidad de recurrir a la lucha de clases, por el doble juego del progreso interno —en la típica línea del «produccionismo» fascista— y de la conquista y sojuzgamiento de pueblos inferiores.[2]

Si la sociedad cambió después de 1917, para no volver a ser nunca lo que había sido antes, también lo hicieron las ciencias sociales y, más en concreto, la historia. Bolchevismo y materialismo histórico aparecían como las dos caras de una misma moneda. Para cerrar el paso al uno en la realidad política, era necesario desterrar el otro de las mentes de los hombres. Bajo los discursos de contenido aparentemente más filosófico y abstracto veremos asomar, una y otra vez, la voluntad de combatir el marxismo, por más que sus autores, y los intérpretes posteriores de su pensamiento, se esfuercen en presentarlos como el resultado natural de la evolución interna de la ciencia. No se trata de suponer que los científicos sociales académicos estuviesen comprometidos en alguna especie de conspiración internacional contra el marxismo, sino de comprobar que compartían los valores fundamentales del orden social establecido y que éstos impregnaban sus ideas científicas, fuesen o no conscientes de ello. Porque no basta con que los defensores de concepciones «inmanentistas» de la ciencia nos expliquen de qué forma los «maestros» llegaron a unas posiciones doctrinales determinadas: es necesario que nos aclaren también por qué sus discípulos consiguieron que se les confiaran la mayor parte de las cátedras universitarias, a las que no solían tener acceso los defensores de posturas que no fuesen acordes con las «necesidades sociales», por valiosa que fuese su obra científica.

En lo que se refiere a la historia vamos a ver un proceso que tiene una doble vertiente. Se trata, por un lado, de culminar la destrucción de la ciencia histórica que ya habían iniciado el neokantismo y la «filosofía de la vida». Pero como no es posible ahora dejar al investigador abandonado a la vaciedad de la práctica histo-

ricista —la difusión del materialismo histórico exige otro género de respuesta—, se va a proceder a una reconstrucción de la ciencia histórica sobre otras bases. Al propio tiempo que se le arrebata al historiador su utillaje teórico específico —cuyas peligrosas consecuencias, al enseñar a considerar las sociedades como todos «históricos» en un proceso de evolución y, por consiguiente, perfeccionables, se habían demostrado sobradamente— se le ofrece una salida para su trabajo cotidiano, facilitándole el empleo del cuerpo doctrinal de otras disciplinas sociales «adyacentes», más fáciles de controlar y de vuelo más corto, como son la economía neoclásica, la sociología funcionalista o la antropología estructural.

Habrá que seguir, aunque sea por encima, la evolución de estas otras disciplinas, lo que permitirá advertir que todas ellas iniciaron, a fines del siglo XIX, una reacción contra los «excesos» del evolucionismo —y en el caso de la economía, además, contra concepciones del valor potencialmente peligrosas. Es posible que en las mentes de los hombres que iniciaron este viraje —los Walras, Boas, Durkheim— las cosas se presentasen como determinadas por las necesidades analíticas de sus propias disciplinas, y que ninguno de ellos tuviese el propósito consciente de ofrecer a las clases dirigentes un juego de herramientas ideológicas para la conservación de su dominio. Pero daba la casualidad de que sus planteamientos coincidían en presentar la sociedad en que vivían como un sistema en equilibrio estático, y que todos consideraban que el objeto legítimo de la ciencia era el de determinar las reglas de este equilibrio, lo que resultaba ser la condición necesaria para hallar los métodos con que restablecerlo, si era perturbado.[3]

En este capítulo se hablará exclusivamente de la destrucción de la ciencia histórica, para pasar más adelante a considerar las diversas, pero paralelas, formas de reconstrucción, al cobijo de la sociología, la antropología y la economía, o de combinaciones eclécticas de estas influencias, como la que representa la escuela de *Annales*. Al considerar las corrientes y los autores del siglo XX, el panorama resultará más detallado y menos claro que hasta ahora. Es una consecuencia inevitable de la proximidad en el tiempo del objeto estudiado: la cercanía del paisaje hace que las colinas semejen cordilleras y obliga a tomar en serio autores y obras que han ejercido influencia en nuestro tiempo, aunque sepamos que están destinados al olvido.

Si queremos comenzar el recorrido con los continuadores del

historicismo y el neokantismo habrá que hacerlo por Benedetto Croce (1866-1952), que inició su trayectoria intelectual dentro del campo de influencia del marxismo, como discípulo de Labriola, pero lo abandonó muy pronto, puesto que, como dice Momigliano, «no tenía intención alguna de subvertir un orden social al que debía su fortuna y, en consecuencia, su libertad para estudiar lo que le agradaba». Votó a favor del fascismo en el senado después del asesinato de Matteotti, y se apartó de él en 1925, para permanecer como cabeza de una especie de oposición liberal —nada militante— tolerada por Mussolini. Partiendo de los postulados neokantianos, y con un cierto regreso al idealismo hegeliano, elaboró su propia doctrina, que puede calificarse como un historicismo absoluto que identifica filosofía e historia. De todas las modalidades posibles de la historia, Croce considera que la más elevada es la que él ha bautizado como «historia ético-política»: la historia de la razón humana y de sus ideales, «resolviendo y unificando en ella tanto la historia de la civilización como la del estado». La exigencia práctica es la base del juicio histórico: por muy alejados que sean los hechos, su historia siempre será contemporánea, puesto que la construimos en función de nuestras necesidades y de nuestros problemas actuales. «Los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico dan a toda la historia el carácter de "historia contemporánea", por lejanos en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos; la historia, en realidad, está en relación con las necesidades actuales y la situación presente en que vibran estos hechos.» Con Croce nos encontramos también, en cierto modo, en un terreno de experiencias vivenciales, sin causalidad propiamente dicha y sin leyes. No hay ni siquiera tiempo, sino fluir. No hay historia, sino tantas historias como puntos de vista.[4]

Con Collingwood (1889-1943) estamos aún cerca de Croce. En *La idea de la historia* ataca el concepto de una causalidad histórica que no sea estrictamente individual (es decir, reducida a aclarar los móviles concretos de la acción de un hombre en un momento dado) y defiende la tesis de que no existen unos datos históricos objetivos, sino que los que tomamos por tales «los produce el propio pensamiento histórico, de tal modo que, en relación con el pensamiento histórico en su totalidad, estos hechos no son en modo alguno un punto de partida, sino un resultado o un resumen». Collingwood —que ha realizado investigaciones arqueológicas sobre

la Britania romana, pero que resulta ser un historiador muy menor— nos da, además, una pintoresca lista de «historiadores científicos», clasificados por países, que demuestra muy poca sagacidad al valorar la situación real de los estudios históricos, ya que hace figurar a Dilthey o Spengler, que difícilmente pueden ser considerados como historiadores, mientras se olvida de Pirenne, Schmoller o Marc Bloch. Todo lo cual no le impide pontificar y soltar trivialidades como la de que la función del historiador es «re-enact the past in his own mind» —volver a la vida en su pensamiento los pensamientos de los hombres del pasado—. Lo más asombroso, en el caso de Collingwood, es que se haya llegado a tomar tan en serio lo que no es más que un potaje de elementos tomados de Dilthey, los neokantianos, Croce y compañía.[5]

Si Croce y Collingwood son todavía historiadores, aunque sus trabajos de investigación sean mucho menos espectaculares que sus pronunciamientos filosóficos, los hombres de que se hablará a continuación tienen en común el hecho de negar toda validez científica a la historia, o de limitarla estrechamente, sin tener conocimiento suficiente de la práctica intelectual que pretenden descalificar. Pese a los aspectos de detalle que puedan enfrentarles, todos reúnen la herencia del positivismo, el neokantismo y la «filosofía de la vida». En todos hay, además, una concepción conservadora de la sociedad y una voluntad, más o menos abiertamente confesada, de combatir el marxismo. Destruir la racionalidad de unas interpretaciones del pasado —de cualquier interpretación del pasado— significa privar de base a las proyecciones hacia el futuro que hayan querido construirse sobre ellas. La esperanza de una revolución que transforme la sociedad no tiene ningún apoyo en las lecciones de la historia, porque no existen tales lecciones.

El caso más claro es el del austríaco-británico Karl Popper, cuyo ataque a la historia procede desde el terreno de la epistemología. Popper nos dice que suele haber confusión entre tendencia y ley. Vemos tendencias y consideramos erróneamente que son leyes, pero no lo son, porque no son permanentes. La historia se ocupa de hechos aislados que no se elevan nunca a amplias generalizaciones teóricas. Hay algunos juicios generales en historia, pero son tan triviales que no tienen valor alguno para el trabajo científico. Por otra parte, el historiador no tiene orientaciones adecuadas para seleccionar los puntos de vista que le permitan distinguir lo que es esencial

de lo que es accesorio. Por ello se explica que haya tantas y tan diversas interpretaciones (centradas en el papel de los grandes hombres, en la economía, en la religión, etc.), y que todas ellas estén taradas en el origen por la arbitrariedad en la selección de los elementos considerados, lo que las hace inverificables e incapaces de elevarse a teoría. No hay tampoco, por consiguiente, una historia del pasado, sino distintas interpretaciones históricas, ninguna de las cuales es definitiva: cada generación escribe su propia visión de la historia.

La trivialidad y mala fe de los planteamientos popperianos resultan perfectamente visibles en este «bosquejo de refutación del historicismo» resumido en cinco proposiciones, que se encuentra en el prólogo de *La miseria del historicismo*:

> 1) El curso de la historia humana está fuertemente influido por el crecimiento de los conocimientos humanos. 2) No podemos predecir, por métodos racionales o científicos, el crecimiento futuro de nuestros conocimientos científicos. 3) No podemos, por tanto, predecir el futuro de la historia humana. 4) Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una *historia teórica*. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica. 5) La meta fundamental de los métodos historicistas está, por tanto, mal concebida; y el historicismo cae por su base.

La cosa es tan grosera, y las trampas tan visibles, que no requiere comentarios. Pero sí los requiere intentar comprender el significado real de este esquema: su trasfondo político e ideológico. Y es el propio Popper quien nos lo aclara, en su *Autobiografía*. Poco antes de cumplir los diecisiete años de edad, en una Viena turbada por las conmociones sociales que se produjeron al término de la primera guerra mundial, Popper se aproximó al marxismo y hasta nos dice que «durante dos o tres meses me consideré a mí mismo como un comunista». Pero un día participaba en una manifestación de jóvenes socialistas y comunistas, cuando la policía disparó y mató a varios de ellos. Esto suscitó su reflexión. ¿Por qué habían muerto? Porque el marxismo afirmaba que la lucha de clases era necesaria para traer cuanto antes el socialismo y que no importaba que la revolución costase algunas víctimas, porque el capitalismo causaba más. O sea que habían muerto por creer en un juego de leyes de la historia.

Y ahora se daba cuenta de que él mismo estaba aceptando este «credo» sin crítica. De ahí pasó inmediatamente, a sus diecisiete añitos recién cumplidos, a convertirse en un anticomunista. Pero eran tiempos en que manifestar tales ideas significaba coincidir con los nazis, lo que no parecía demasiado lógico en un judío como Popper, de modo que calló estas reflexiones hasta 1935, cuando publicó *La miseria del historicismo*, al que seguiría en 1943 *La sociedad abierta y sus enemigos*, sus dos libros «sobre la filosofía de la política», que nos describe él mismo como «mi contribución a la guerra», ante la perspectiva de que «la libertad pudiera volver a convertirse en un problema central de nuevo, especialmente bajo la renovada influencia del marxismo y de la idea de planificación en gran escala (o dirigismo)». Está claro, por consiguiente, que estos dos libros expresan fundamentalmente las opciones políticas personales de Popper —las que le han valido para ser promocionado en el mundo académico y ennoblecido por su patria de adopción, Gran Bretaña, en premio a su labor en defensa de la «sociedad abierta» y del beneficio capitalista— y que el intento de querer presentarlos como un ejercicio desapasionado y riguroso en el terreno de la teoría del conocimiento * es un engaño.[6]

* Esta misma ambigüedad, este juego de prestidigitación para mezclar prejuicio político y deducción filosófica, pretendidamente neutral, lo practica Popper con mucha frecuencia. Véase que no nos explica la lógica que enlaza el miedo experimentado al ver morir a unos manifestantes con la comprobación de que el marxismo es «falso». En otro lugar nos dice que le encantaría vivir en una sociedad igualitaria, no marxista, si ello fuera compatible con la libertad, pero que «la libertad es más importante que la igualdad; el intento de implantar la igualdad pone en peligro la libertad, y, si la libertad se pierde, no habrá ni siquiera igualdad entre quienes no son libres». Sólo que olvida decirnos a qué clase de libertad se refiere. Hasta que en otro lugar nos explica por qué no cree en sociedades pacíficas e igualitarias: «No puede haber sociedad humana sin conflicto: tal sociedad sería una sociedad de hormigas y no de amigos. E incluso si pudiese alcanzarse, hay valores humanos de la mayor importancia que serían destruidos por su implantación y que, consecuentemente, deben refrenarnos de cualquier intento de establecerla». Pero ¿qué valores humanos pueden perderse por la eliminación del conflicto y la desigualdad? No hay respuesta a esta pregunta desde el terreno de la «ciencia». La única respuesta es la que deriva de una opción política: Popper lucha por la preservación de la sacrosanta libertad de empresa, por una libertad de explotación que, naturalmente, es incompatible con cualquier

Como se ha visto, la disputa se centra una y otra vez en torno a la viabilidad de una ciencia histórica comparable a las otras ciencias, capaz de formular leyes verificables en la realidad. La discusión acerca de las «leyes históricas» ha sido objeto de un amplio debate filosófico en el mundo anglosajón que no ha ido, al cabo, mucho más allá de un volver a dar vueltas a los tópicos neokantianos o positivistas, o de tratar de ofrecer salidas de compromiso que no dejen al historiador enteramente privado de una base filosófica con que respaldar su práctica cotidiana de recopilador de hechos.

En los orígenes de este debate está Hempel, que sostiene que para que una explicación sea adecuada debe incluir al menos una referencia a una ley general: «la explicación de un fenómeno consiste en subsumirlo bajo leyes o bajo una teoría». Las explicaciones de los historiadores no incluyen esta referencia, pero Hempel cree que usan, en cambio, esquemas explicativos que consisten en «una indicación más o menos vaga de las leyes y condiciones iniciales que se consideran relevantes». Frente a esta postura de los que propugnan una interpretación basada en las *covering laws* o «leyes inclusivas», originada en Popper y desarrollada por Hempel y Gardiner, está el ala de sus contradictores, encabezada por William Dray, que sostiene que este intento de traer al terreno de la historia un sentido del término «explicación» que sólo sirve para determinados usos científicos es inadecuado. Las explicaciones históricas no son del género de las que se realizan por la mera referencia a una teoría. «Damos explicaciones teóricas, cuando nuestro conocimiento de la materia a que se refieren permite una interpolación explicativa; las damos históricas, cuando no es posible tal interpolación —cuando hemos de referirnos a la historia peculiar de lo que ha de ser explicado.» Con la pretensión de mediar en el debate, Arthur C. Danto sostiene, en *La filosofía analítica de la historia*, que el debate entre Dray y los teóricos de las *covering laws* es puro verbalismo. Danto va más lejos todavía, sostiene que, aunque tuviésemos «leyes históricas extraordinarias que ligaran numerosísimas variables y cubrieran inmensos espacios de tiempo», habría una conexión muy vaga entre estas leyes y los «todos temporales» de la realidad. Las predicciones

---

intento de combatir las desigualdades entre los hombres. (Textos de la *Autobiografía,* en P. A. Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper,* Open Court, La Salle, 1974, I, pp. 27 y 92.)

que haríamos con ellas no sólo serían condicionales, sino de índole muy general, muy imprecisa.

> La tarea de la historia seguiría siendo la de referirnos el relato de lo que precisamente sucedió, aunque este relato cayese bajo una ley histórica general, como un ejemplo de ella, y aunque conociésemos esta ley. Sólo la historia sería capaz de exhibir la sorprendente variedad de los todos temporales que caen bajo una única ley histórica. Nuestra fascinación con los *detalles* del pasado no haría más que aumentar.

Así, al término del camino, no hemos hecho más que volver a las argumentaciones de Rickert o de Dilthey, y hasta a reivindicar el «wie es eigentlich gewesen» —hoja de parra que ha servido para cubrir tantas desvergüenzas—. El ataque de Danto contra las «filosofías sustantivas» de la historia —entre las cuales está, naturalmente, el marxismo— parece repetir los términos del que la reacción historicista sostuvo contra el racionalismo de la Ilustración. Ambos estaban movidos, al fin y al cabo, por la misma voluntad de conservar el orden social y económico establecido, y las formas políticas que ayudan a su mantenimiento.[7]

Hijas del neokantismo y de la filosofía de la vida son también las morfologías, que se basan en la idea de que lo que no puede alcanzarse en historia mediante la formulación de leyes, puede en cambio obtenerse recurriendo a la contemplación y la comparación, y deduciendo de ellas regularidades que nos servirán para fabricar unas pautas cíclicas con las que se puede incluso predecir el futuro.

Oswald Spengler (1880-1936) publicó al término de la primera guerra mundial un libro espectacular que se hizo rápidamente famoso: *La decadencia de Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*). La obra reflejaba el estado de ánimo de los alemanes tras la derrota y el hundimiento del imperio —que parecía un anuncio del fin de la «civilización»— y recogía las influencias de una serie de corrientes irracionalistas autóctonas, como la del Nietzsche del «eterno retorno» o la del vitalismo de Dilthey. También distingue Spengler entre naturaleza y espíritu, entre ciencia e historia, y usa también como criterio de clasificación la forma de aproximarse a su objeto de una y otra. La ciencia usa de las leyes; la historia, de la intuición. A la morfología de las ciencias de la naturaleza, que establece relaciones

causales y descubre leyes, opone la morfología de la historia, que usa como métodos de trabajo «la contemplación, la comparación, la certeza interior inmediata, la justa imaginación de los sentidos». Para sobreponerse a los errores que engendra el espíritu de partido, la contemplación se dirige a un horizonte de milenios, desde un punto de vista estelar. Desde allí contempla la coexistencia y la continuidad de las culturas, cada una de las cuales es un fenómeno cerrado sobre sí mismo, peculiar e irrepetible, pero que muestra una evolución que nos es posible comparar morfológicamente. Examinando las fases de una cultura del pasado, tenemos la clave para comprender las de la cultura en que vivimos. Así podemos entrar en un bonito y superficial juego de analogías —Napoleón y Alejandro son homólogos en sus respectivos ciclos históricos, como lo son Platón y Laplace, el jónico y el barroco— y hasta predecir el futuro, anunciando la inmediata crisis de «Occidente», que los nazis entendieron como un augurio del advenimiento de su nuevo orden. No importa que, como dijera Troeltsch, el libro estuviese basado en literatura secundaria y lleno «de datos falsos, de afirmaciones fantásticas y de analogías equivocadas». Aparte de las razones políticas de su acogida en Alemania —que se torcieron, porque a Spengler, monárquico reaccionario, no acababa de gustarle Hitler—, están otras de carácter más general. Spengler ofrecía una visión global de la historia del mundo, culturalista y planteada en el terreno del espíritu, y tan fácil que cualquiera podía manejarla: arrebataba la historia a los historiadores —a su seca erudición— y se la entregaba al hombre de la calle para que se lanzase a hacer por sí mismo experiencias, comparaciones y descubrimientos, sin necesidad de apoyarse en la especialización erudita.[8]

Arnold J. Toynbee ha propuesto otra morfología que encajona el curso entero de la historia de la humanidad en una sucesión de veintinueve «sociedades» o «civilizaciones», que nacen como consecuencia de unas incitaciones, de unos factores adversos a superar que estimulan una respuesta por parte de los hombres. Si la incitación es demasiado dura, puede hacer que aborte la respuesta; si se encuentra en el límite justo de la tolerancia, hará que quede frenada o detenida. Hay, en total, veintiuna civilizaciones plenamente realizadas, tres abortadas y cinco detenidas. No se crea, sin embargo, que estos procesos son de índole colectiva. El crecimiento de las civilizaciones es obra de los individuos y de las pequeñas minorías creado-

ras, que son quienes encuentran los caminos que los demás seguirán por *mimesis* o imitación. El individuo creador se retira para recibir su iluminación personal y regresa después para iluminar a los otros (san Pablo o san Benito, Buda o Mahoma, Dante o Maquiavelo, etc.). Cuando las sociedades se estancan, las minorías creadoras se convierten en simplemente dominantes y pierden la adhesión. Si se ha querido sustituir la persuasión por la coerción, se pierde la *mimesis* y los discípulos se convierten en un proletariado refractario. Contra el imperio universal consolidado por la minoría dominante, el proletariado interno crea una iglesia universal. Los pueblos vecinos, que mientras existía el impulso creador sentían su influjo, ahora que ha desaparecido éste se vuelven hostiles. Así se prepara, desde dentro y desde fuera, el derrocamiento del imperio y se crean las condiciones que harán alumbrar una nueva sociedad. El esquema de Toynbee ha podido ser compendiado, e incluso reducido a unas elementales tablas esquemáticas en que figuran las veintinueve civilizaciones y se identifican los momentos que corresponden a cada fase y a cada elemento de su ciclo —imperio universal, iglesia universal, proletariado interno, etc.—. Así, no sólo las pautas generales de la historia están fijadas, sino que todo lo fundamental ha sido ya aportado: la investigación de la historia puede cesar, puesto que Toynbee ha explicado todo lo que merece la pena explicar.[9]

La plaga de los morfólogos no concluye, sin embargo, en Toynbee. Tenemos, para citar ejemplos menores, el Crane Brinton de la «anatomía de la revolución», descompuesta en etapas desde la «revuelta de los privilegiados» al «bonapartismo»,* y podemos encon-

* Un juego semejante al de Brinton lo habían practicado los soviéticos que hacían comparaciones entre las etapas de su revolución y las de la francesa de 1789, y lo prosiguieron los comunistas españoles de los años treinta, entregados al obsesivo ejercicio de discernir la repetición en España de las diversas fases de la revolución rusa de 1917, convencidos de que todo había de reproducirse por los mismos pasos. No menos singular resulta la morfología inventada por el general Franco en 1943, y a la que dio el nombre de «prototipo bienal teórico»: había descubierto que las potencias del Eje se habían impuesto en la segunda guerra mundial durante los años 1939-1940, y que los aliados lo habían hecho en 1941-1942; ahora tocaba un nuevo ciclo de dos años de victorias del Eje, que conduciría a las potencias fascistas al triunfo final (J. M.ª Gil Robles, *La monarquía por la que yo luché*, Taurus, Madrid, 1976, p. 70);

trar, en fecha mucho más reciente, ejemplos tan extremados como el del bonito cuadro que apareció en 1979 en el volumen XIII de la *New Cambridge Modern History*.[10] Los profesores Galtung, Rudeng y Heiestad, de la Universidad de Oslo, nos ofrecen en él, no sólo una visión de conjunto de la historia «de Occidente» —denominación que normalmente hay que entender como «del capitalismo»— sino un diagnóstico acerca del presente y una profecía sobre el futuro. En efecto, si tomamos su análisis cerca del año 2000, donde se supone que nos encontramos, y vamos leyendo el cuadro de arriba hacia abajo deduciremos que nuestro tiempo es: «individualista, expansionista, explotador en el nivel mundial, desmoralizado y lleno de contradicciones». Es, como se ve, un diagnóstico «spengleriano». Si proseguimos ahora hacia el futuro, veremos que del año 2000 al 2500 se acerca «una nueva edad media», con una contracción económica, tendencias colectivistas, centripetismo, etc. Pero siempre cabe un consuelo. Porque el cuadro «demuestra» que hacia el año 2500 volverá a haber una fase de progreso, un nuevo renacimiento como el de fines de la edad media, una vuelta al expansionismo y al individualismo, etc. O sea, que todo consiste en aguantar quinientos años hasta que llegue la nueva fase ascendente y las cosas se arreglen por sí mismas. Especialmente si se tiene en cuenta que todo cuanto intentemos para frenar la marcha ineluctable de la historia sería en vano. A los profesores noruegos se les debería conceder el Nobel de la Resignación. Lo malo es que el horno no está hoy para bollos morfológicos, y es de temer que nadie se los tome demasiado en serio.

Si con las morfologías hemos llegado a salir casi por completo del terreno de la racionalidad, y hemos alcanzado el extremo en el proceso de destrucción de cualquier cosa que pueda interpretarse seriamente como una teoría propia a la ciencia histórica, conviene ahora que regresemos hacia atrás: hacia el establecimiento de cuerpos teóricos renovados en otras disciplinas sociales que se ofrecieron al historiador como soluciones para su propia miseria.

Una miseria de que da buena idea la vaciedad y el desconcierto

---

a tal punto podían llegar los estragos de la lectura de Spengler. Claro que la forma en que algunos historiadores juegan con ritmos inexplicados en la historia, incluyendo el misterioso ciclo Kondratieff, tampoco resulta mucho más seria.

de la otra historia académica: la que ni siquiera se ha preocupado de buscar algo que pueda hacer el papel de utillaje teórico. Ahí se encontrará quien, como Elton, se contenta con una historia que puede atraer al público porque es de fácil aprendizaje —no requiere especialización— y resulta divertida. Quien, como A. R. Bridbury, confiesa que la historia «no tiene ninguna función social útil» de cara a los problemas del hombre de nuestro tiempo. Hay quien afirma que Hempel ha sido su Euclides y quien reduce los problemas filosóficos del historiador a las más elementales reglas lógicas, enseñándole a evitar las «falacias». Se pueden encontrar muestras del más irracional de los eclecticismos, como sucede con Higham, que afirma seriamente que hay historiadores que piensan que el único modelo posible de explicación histórica es «la verificación de leyes generales por su aplicación a acontecimientos específicos», mientras que otros creen «que el historiador es esencialmente un dramaturgo, cuya lógica narrativa nunca puede ser simplificada por teorías generales de cualquier género que sean»; * pero que «la mayoría de los

* Recientemente, Lawrence Stone ha creído descubrir que existe una tendencia a volver de una historia «analítica» a otra simplemente «narrativa», que se limita a contar cosas por orden cronológico —«narrativa significa la organización del material en un orden cronológico secuencial, centrando el contenido en una sola historia coherente, aunque pueda tener derivaciones»— y piensa que ello se debe a la quiebra de los otros tipos de historia, que intentaban «explicar» las cosas. «Si acierto en mi diagnóstico, el movimiento hacia la narrativa por parte de los "nuevos historiadores" marca el fin de una era: el fin de los intentos de producir una explicación científica coherente del cambio en el pasado.» Lo que significa este renovado gusto por la narración, en todo caso, es la quiebra de un determinado tipo de intentos de explicación histórica con pretensiones científicas, y en especial los de la *social history*, de la que el propio Stone ha sido destacado cultivador —recuérdese su modelo «sociológico» de explicación de la revolución inglesa que hemos citado anteriormente—. No hay ninguna evidencia, por ejemplo, de que la historia económica académica, mucho más sólidamente asentada en una práctica vecina a la de los economistas, esté en trance de desaparecer, reemplazada por biografías de «capitanes de empresa» o alguna otra cosa por el estilo. Lo que les ha sucedido a buena parte de los que se llamaban a sí mismos «historiadores sociales» es que sus libros han resultado poco menos que ilegibles, lo que puede llegar a convertirse en un grave problema en momentos de crisis de la producción de libros, con las lógicas repercusiones en unas carreras académicas que se suelen basar en el juego de las reseñas y las citas. Claro que Stone intenta racionalizar esto con una pintoresca

historiadores ocupan una posición en algún punto en medio de estos extremos», lo que cuesta un tanto de imaginar. El nerviosismo resulta especialmente visible en los historiadores políticos, que, para disimularlo, se lanzan a cuantificar cualquier cosa, lo que tiene la ventaja de parecer científico, y la adicional, señalada por Andreski, de «encontrar un pretexto para omitir todos los temas desagradables o peligrosos» —que da la casualidad que no se sabe cómo contar o medir. En semejante panorama cabe todo, hasta la historia «psicológica» o «psicoanalítica», de la que bastará, para muestra, un solo ejemplo: R. G. L. Waite, jefe del departamento de historia de Williams College, nos explica el antisemitismo de Hitler por la brutalidad de su padre, con el glorioso argumento de que «sin excepción, el medio familiar de los antisemitas tratados por psiquiatras muestra un conflicto entre padre y madre». No se nos dice nada, en contrapartida, acerca del medio familiar de los historiadores psicoanalíticos que, sin duda, consultan con frecuencia al psiquiatra.[11]

Una de las consecuencias más graves de esta degradación extrema de la historia académica es que ha hecho más fácil la recepción acrítica de las alternativas que se ofrecían a ella. Comparado con esto, cualquier cosa podía pasar por ciencia social.

---

revisión de la relación entre historia y «ciencias sociales» donde asegura que la economía influyó sobre todo en la historia en la década de 1930 a 1940, luego vino la sociología de 1950 a 1960, la demografía de 1960 a 1970 y la antropología en fechas más recientes, etc. Pero el montaje no tiene sentido alguno, como no sea el de una descripción de las modas dominantes en los medios universitarios británicos desde 1930 hasta 1980, y ni siquiera tomado así parece serio. (Véase Lawrence Stone, *The past and the present*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980. Lo de la historia narrativa procede de «The revival of narrative», pp. 74-96 —citas literales de las pp. 74 y 91—, que fue publicado previamente en *Past and Present*, n.º 85, noviembre 1979, pp. 3-24 y recibió una sensata réplica de E. J. Hobsbawm en el n.º 86, febrero 1980, pp. 3-8. Lo de las ciencias sociales de «History and the social sciences in the twentieth century», pp. 3-44 de este mismo volumen.)

Capítulo 9

LA RECONSTRUCCIÓN. I: HISTORIA, SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Al proceso de destrucción de las bases teóricas de la historia había de acompañar el de su reconstrucción sobre nuevos fundamentos. Había que crear una «nueva historia», acorde con las exigencias de los tiempos, que ya no toleraban al viejo narrador que se dedicaba a poner sus «hechos» por orden cronológico para contar batallas o glosar las vidas de virtuosas princesas.* Ya se ha dicho

* Un testimonio puede contribuir a mostrar los nexos entre inquietud social al término de la primera guerra mundial y desilusión de los jóvenes ante la clase de historia que se enseñaba en las universidades. W. H. B. Court nos explica la inquietud de los estudiantes de Cambridge en una época de agitación obrera y de «duda acerca del futuro económico», cuando éstos se ofrecían voluntarios para trabajar en el ferrocarril durante la huelga general, y un compañero suyo exclamaba: «¡Habría que fusilar a todos los mineros!». En semejante contexto, no es difícil entender que sintiera que «la enseñanza de la historia que se nos daba en Cambridge arrojaba poca luz sobre estos problemas cotidianos», y que «mirasen a su alrededor en busca de guías». En el caso de Court este guía fue Tawney, quien, siguiendo las enseñanzas de Max Weber, «peleaba una batalla en dos frentes: contra los valores sociales burgueses en que había sido educado y contra los marxistas, que estaban convirtiéndose en sus más poderosos oponentes en la controversia social» (W. H. B. Court, «Growing Up in an Age of Anxiety», en *Scarcity and Choice in History*, Edward Arnold, Londres, 1970, pp. 1-60). No es difícil entender que la lucha de Tawney era menos contra «los valores sociales burgueses» que contra su justificación ideológica, manifestada también en esa historia académica a la Acton, que no iluminaba «los problemas cotidianos» de la posguerra, con lo que se corría el grave riesgo de dejar el terreno

que la reconstrucción se hizo sobre la base de tomar en préstamo el utillaje teórico de otras disciplinas sociales, y esencialmente el de la sociología, la antropología y la economía (aunque también se diese una mezcla de elementos tomados de éstas con otros de la geografía, la climatología, la biología, etc.). De la economía nos ocuparemos más adelante; en este capítulo habremos de limitarnos a la historia acogida al cobijo de las influencias de sociología y antropología.

Ambas disciplinas —antropología y sociología— tienen una compleja evolución, estrechamente relacionada entre sí, que no nos interesa aquí más que en la medida en que pueda ayudar a explicar las influencias que han ejercido sobre la historia. Quiere decirse, con ello, que la crítica a la práctica académica de estas disciplinas, o las propuestas para su renovación, deben hacerse desde ellas mismas, y que no intentaremos aquí introducirnos en este terreno. Si en las páginas que siguen se formulan críticas a autores o a planteamientos, deben entenderse como hechas a un determinado tipo de práctica, semejante a la de los historiadores académicos, de la que se habla sólo por el hecho de haber influido en ellos.

A fines del siglo XIX ambas disciplinas abandonaban los esquemas evolucionistas —las posiciones de Spencer, en sociología, y las de Morgan y Tylor, en antropología— y propugnaban soluciones funcionalistas. Se trataba de analizar los mecanismos de equilibrio de las formas sociales existentes, desvelando las reglas de su articulación, para justificarlas y mostrar su racionalidad, como antídoto a unos planteamientos evolucionistas que se habían centrado en el estudio del cambio y habían llegado a la conclusión de que no podían alcanzarse nuevas etapas de desarrollo sin destruir la vieja sociedad. Lo que podía conducir a un antropólogo como Morgan a hacer, al término de una investigación sobre el pasado de las sociedades humanas, profecías como ésta:

> Llegará el día en que el intelecto humano se eleve hasta dominar la propiedad, y defina las relaciones del estado con la propiedad que salvaguarda y las obligaciones y limitaciones de los dere-

---

libre para los marxistas, que sí tenían algo que decir. Este ejemplo ilustra, según me parece, la forma en que era sentida la necesidad de una «reconstrucción» de la ciencia histórica.

chos de sus dueños. Los intereses de la sociedad son mayores que los de los individuos y debe colocárseles en una relación justa y armónica. El destino final de la humanidad no ha de ser una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser la ley del futuro como lo ha sido del pasado.[1]

En el campo de la sociología el gran viraje fue, sobre todo, obra de Durkheim (1858-1917), Tönnies (1855-1936) y, muy especialmente, de Max Weber (1864-1920). Durkheim proclamó que la primera regla del método sociológico era la de «considerar los hechos sociales como cosas», que deben estudiarse aisladamente «de sus manifestaciones individuales», y planteó la necesidad de examinar la función que cumple cada hecho social en su propio medio. Tönnies destacó la dicotomía entre «comunidad» y «sociedad» o «asociación» —*Gemeinschaft* y *Gesellschaft*—, que iba a dar origen a todo un juego de dicotomías —«tradicional» y «moderno», etc.— y abriría los caminos del análisis de las comunidades. Mayor sería, aun, la influencia ejercida por Max Weber, profesor de economía, liberal preocupado por encontrar para la política alemana un camino intermedio entre los extremos del conservadurismo prusiano y el revolucionarismo marxista. Para enfrentarse a la crítica neokantiana, que pretendía reducir las ciencias sociales a un estudio de lo individual y lo concreto, Weber propugnó el método de los «tipos ideales»: los fenómenos tienen multitud de significados —multitud de relaciones posibles entre sí—, de los cuales sólo podemos manejar unos pocos, aquéllos que abstraemos de la totalidad, de acuerdo con nuestras preocupaciones y con las necesidades de la investigación. Los «tipos ideales» son conceptos limitados que fabricamos nosotros mismos, sintetizando rasgos que extraemos de la realidad: de fenómenos individuales que acentuamos unilateralmente. El resultado no es una simplificación «objetiva» de lo real, sino un instrumento artificial para la investigación. Weber no propone la formación de «tipos ideales» como un método nuevo de trabajo, sino que la presenta como la práctica habitual e inconsciente de los científicos sociales, y nos dice que de esta naturaleza son todas las categorías económicas que manejamos habitualmente. Por otra parte, el establecimiento de «tipos ideales» no es el fin de la investigación, sino la mera elaboración de unos instrumentos necesarios para proceder a ella. Su propia obra de investigación se centró en una propuesta de método

comparativo que aislaría los elementos más importantes y estudiaría su actuación en distintos contextos para poder emitir conclusiones acerca de su significado causal. El elemento que escogió fue el papel de la «ética religiosa» en el desarrollo económico, cuya investigación comenzó a partir de la acción de la ética protestante en el nacimiento del capitalismo, para proceder a algo así como una sociología comparada de las religiones. La verdad es, sin embargo, que Weber no llegó a formular un sistema completo de ideas acerca de la investigación social. En su obra magna inacabada, *Economía y sociedad*, proponía como punto de partida una sociología definida como «la ciencia que intenta la comprensión interpretativa de la acción social para llegar a una explicación causal de su curso y efectos». De ahí partiría el funcionalismo de Talcott Parsons, con su teoría de la acción social, que se impondría en las universidades norteamericanas de los años treinta, en una sociedad que se enfrentaba a la doble crisis de la gran depresión económica y del reto soviético, y a la que los sociólogos académicos habían de devolver la confianza en la racionalidad de los mecanismos fundamentales de su organización, que habían de ser reparados para asegurar su supervivencia.[2]

En el terreno de la antropología, la ruptura con el evolucionismo suele fecharse en 1896, cuando Franz Boas (1858-1942) atacó los métodos comparativos e inició el camino de un positivismo sin generalizaciones, fuertemente influido por Dilthey y por los neokantianos, que recibiría el nombre de «particularismo histórico», pero que no rechazaría tampoco la denominación de «funcionalismo». A completar esta reacción vendrían los antropólogos de la escuela británica, como Radcliffe-Brown (1881-1955), que parte de la influencia de Durkheim para afirmar que el presente no debe ser interpretado por su génesis sino por su propia estructura, por la interdependencia orgánica de las partes «funcionando» dentro de un gran todo, o como Bronislaw Malinowski (1884-1942), que aportará unos esquemas organizativos que deben impedir que la labor del antropólogo se convierta en una mera recolección de minucias aisladas, y que se justifican con una teoría de las necesidades humanas. Con su sistematización de los aspectos culturales Malinowski pretendía combatir la influencia que sobre la antropología habían ejercido el evolucionismo, el difusionismo y «la llamada concepción materialista de la historia». Para él la economía estaba englobada en una visión del mundo y «lo que verdaderamente me importa al

estudiar los indígenas es su visión de las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que respiran y por el que viven». En Francia, en cambio, la influencia de Durkheim conducía, por la mediación de Marcel Mauss (1872-1950), a la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, para quien el objeto del análisis es el establecimiento de un modelo: de un conjunto formal de relaciones que permita calcular con exactitud las reglas de funcionamiento del sistema. Se estudian, por tanto, sistemas de relaciones estáticos y se buscan las «reglas de transformación» que permiten pasar de uno a otro, igualmente estático. Sólo que los supuestos modelos no pasan de ser claves mnemotécnicas, que no tienen nada que ver con la pretensión de «reproducir los hechos en el laboratorio», mientras que el uso de terminología y símbolos algebraicos ha sido denunciado como «una burda parodia de las matemáticas».[3]

Ya se ha dicho que no es éste el lugar en que deba hacerse una crítica de la sociología y de la antropología académicas, sino sólo de la historia. Lo cual me lleva a omitir, igualmente, los intentos de renovación que han tratado de construir una sociología radical, liberada de los compromisos políticos e ideológicos parsonianos, o una antropología marxista. Lo que aquí me interesa es el tipo de historia académica que ha querido hacerse sobre la base exclusiva del utillaje teórico de estas disciplinas, en su versión funcionalista y estructuralista, aunque también corresponda denunciar algunos intentos de invasión del campo de estudio de la historia por parte de sociólogos y antropólogos.[4]

La denominación de «historia social» ha servido para cubrir las más distintas mercancías. Se ha usado, impropiamente, para designar los estudios de historia del movimiento obrero, pero su empleo más frecuente ha sido para nombrar una historia «con la política fuera» o, para decirlo más pedantemente, «una disciplina construida alrededor de un tema central que la vertebra: la historia de la sociedad en cuanto sociedad, de la estructura social en todas sus cambiantes manifestaciones». Aparte de lo difícil que resulta entender qué es esto de «la sociedad en cuanto sociedad», la verdad es que cuesta concebir una historia que no sea «social», que se pueda permitir el lujo de prescindir «de la estructura social en todas sus diversas y cambiantes manifestaciones». Como ha señalado Hobsbawm: «La historia social no puede ser otra especialización, como la económica o como otras historias sectoriales, porque la materia que

estudia no puede ser aislada». Podemos imaginar la posibilidad de estudiar aisladamente las actividades económicas o las ideas escritas, «pero los aspectos sociales del ser humano no pueden ser separados de otros aspectos de su ser, si no es a costa de caer en la tautología o en una extrema trivialización». Hay, sin embargo, una autodenominada «historia social» que tiene un considerable desarrollo académico en los países anglosajones, y está, a su lado, lo que en la Alemania federal recibe el pomposo nombre de «*historische Sozialwissenschaft*», y que no es más que el viejo historicismo rejuvenecido con trasplantes de sociología conservadora norteamericana, controlado por el rígido sistema de vigilancias y censuras ideológicas heredadas del nazismo, que siguen en plena vigencia hoy.[5]

Esta «historia social» no tiene unos fundamentos teóricos propios, sino que se proclama ecléctica * y se define por el instrumental metodológico que emplea, inspirado en su mayor parte por la sociología funcionalista. Característica esencial es la omisión —aparente— de todo lo político, en nombre de la consabida neutralidad. Feudalismo y capitalismo (palabra cuidadosamente evitada) han sido reemplazados por lo premoderno y lo moderno, y la historia humana se convierte en un lento ascenso hacia la modernidad —un largo proceso de modernización. Una vez el orden capitalista ha sido definido como la regla, como la normalidad, todo lo que signifique una resistencia o una protesta debe examinarse como una anormalidad, una incapacidad de ajustarse a la modernidad, o sea: como un proceso patológico, cuyas causas se estudian para ayudar a los médicos sociales —políticos y sociólogos— a prevenir la repetición de tales

* Una de las más deslumbrantes muestras de eclecticismo que conozco es la de Arthur L. Stinchcombe, quien sostiene que «la diferencia entre el marxismo de Trotski, el funcionalismo de Smelser y el desespero conservador de Tocqueville apenas significa nada en cuanto se refiere a cualquier cuestión importante de teoría sociológica». Y remacha: «Cuando se trata del análisis de casos específicos, y cuando hacen un buen trabajo de interpretación histórica, Marx y Weber y Parsons y Trotski y Smelser, todos operan del mismo modo. El propósito de este libro [el de Stinchcombe] es encontrar cuál sea este modo, e ignorar deliberadamente toda la grandiosidad de las amplias visiones del mundo de cada uno, para concentrarse en los métodos históricos, en las formas de pensar acerca de hechos históricos» (Arthur L. Stinchcombe, *Theoretical Methods in Social History*, Academic Press, Nueva York, 1978, p. 2).

males. Prescindir de la política * permite pasar por alto las relaciones que puedan existir entre conflicto y formas de organización de la sociedad. Ni las clases ni su enfrentamiento tienen lugar en este esquema. Las clases, cuando aparecen, lo hacen o como categorías socioprofesionales mecánicamente definidas por sus ingresos y por elementos impalpables como el *status* o el prestigio, o desvirtuadas por el concepto de «clase social subjetiva», o sea de la «autoimplantación» en una clase, que conduce a hallazgos científicos tan extraordinarios como el de que hay cierto grado de correlación entre los «indicadores objetivos» y la conciencia: esto es, que uno puede *sentirse* pobre, cuando *es* pobre.[6]

* La poca seriedad de semejantes intentos de «dejar la política fuera» se puede advertir en la afirmación de Peter Stearns: «Cuando la historia de la edad de la aparición de la menstruación [*menarche*, en inglés] sea ampliamente reconocida como de la misma importancia que la historia de la monarquía [*monarchy*], habremos conseguido nuestros objetivos». Lo cual puede ser lamentablemente cierto. Y digo lamentablemente, porque no está muy claro para qué sirve la historia de la edad en que aparece la menstruación. Edward Shorter, uno de los pontífices de la secta, publica en *Annales*, 36 (1981), n.º 3, pp. 495-511 un documentado artículo sobre «La edad de las primeras reglas en Francia, 1750-1950», donde se demuestra que la edad de la primera menstruación ha bajado de 15,9 años en 1750-1799 a 13,9 años en 1900-1950 y que este descenso se ha producido antes en las jóvenes de clase media que en las de familia obrera. Aun prescindiendo de que esto era ya sobradamente conocido de los biólogos (véase, por ejemplo, Alex Comfort, *Naturaleza y naturaleza humana*, Proyección, Buenos Aires, 1969, pp. 82-85) y dejando a un lado la dudosa fiabilidad de las cifras, ¿de qué nos sirve saber esto? Las líneas finales del artículo de Shorter sugieren una utilización de tales datos: «Supongamos que en Francia como en Inglaterra la mortalidad ha bajado —en el siglo XIX— porque se ha comenzado a comer mejor. Supongamos, además, que la edad de la pubertad sea un índice pertinente de la nutrición. Si estas dos afirmaciones son exactas, investigaciones ulteriores sobre el cambio de la edad de pubertad permitirán seguir más precisamente los avances y retrocesos de la pauperización». Aun admitiendo todas las suposiciones de Shorter, parece disparatado ir al estudio de la pauperización por la menstruación, habiendo montones de indicadores más directos, fiables y conocidos. Ante semejantes resultados, se hace difícil comprender las bases en que se sustentan pretensiones como la de Stearns, de que este conocimiento del adelanto en dos años de la fecha de la pubertad sea tan importante para el análisis histórico como el de los cambios políticos de dos siglos. Lo que sucede es que, como podremos ver, mucha de esta gente no es ni siquiera medianamente seria.

Pero el «historiador social» miente cuando pretende haber dejado la política fuera. Su obra suele estar inspirada por una voluntad de servicio al orden establecido —el que concede cargos y discierne recompensas—. Aunque el «científico social» se escude tras de parapetos de teoría —más o menos legítima— y nos hable de su tema con el mismo distanciamiento que emplearía si se estuviese ocupando de insectos, los móviles salen a la luz en cuanto escarbamos un poco, como se puede ver en un notable ejemplo. Charles Tilly y Edward Shorter, dos de los santones de la *social history,* publicaron en 1974 un estudio sobre las huelgas en Francia entre 1830 y 1968, sus características y motivaciones, sobre la base de codificar y poner en el ordenador los datos de unas 100.000 huelgas. Su enfoque era deliberadamente antihistórico y aparentemente apolítico: rehusaban hablar de casos individuales, líderes, doctrinas, tradiciones, esperanzas o frustraciones —la enumeración es de los propios autores— para buscar conclusiones generales en el desapasionado y objetivo terreno de lo que se define como «sociología política del conflicto industrial». Su trabajo estaba inspirado por el desconcierto producido por las huelgas francesas de mayo de 1968 —y las demás cosas que ocurrieron con las huelgas— que habían dejado en ridículo las interpretaciones sociológicas existentes: teorías del aislamiento, de frustración-agresión, etc. Tras un gran esfuerzo de cuantificación, llegaban a la conclusión de que las huelgas tenían una motivación política. No importa que se dirijan aparentemente contra los empresarios y que esgriman motivos de reivindicación salarial. Los sindicatos utilizan este pretexto para llevar a los trabajadores por el camino de la revolución y éstos se dejan conducir. ¿Cómo llegan a tal conclusión? La respuesta nos permite advertir cómo asoma la oreja peluda del servidor del orden establecido bajo la máscara de la cuantificación y de la «sociología del conflicto»: «Si los participantes en ellas hubieran ido realmente a la huelga para conseguir aumentos salariales, se habrían forjado sindicatos de estilo norteamericano, que les hubieran podido dar mejores resultados».* [7]

* La frivolidad malintencionada con que la *social history* suele tocar los temas relativos al movimiento obrero tiene un buen ejemplo en Peter N. Stearns, *Lives of Labour*, Croom Helm, Londres, 1975, donde se pueden leer cosas como que «el aburrimiento que muchos jóvenes sentían en su trabajo aumentó su interés por la diversión militar» —lo que se

La ausencia de auténtica reflexión teórica se suple en la *social history* con la fabricación de una jerga que da la ilusión de un lenguaje técnico, y que no es más que *argot* para iniciados, destinado a mantener el terreno a salvo de intrusos, utilizando el viejísimo truco de volver a nombrar las cosas de otra manera —más pedante—, que ayuda a fingir que se está hablando en términos abstractos, como corresponde a una ciencia, y sirve para encubrir la ideología con un disfraz de objetividad con el que se pueden llegar a decir cosas tan tremendas como que «la mayoría de las cosas hechas por quienes se encuentran al mando de organizaciones o sociedades son necesarias», con lo que S. M. Lipset da una muestra de deferencia servil del más puro estilo «rankeano». Para encandilar al público con una modernidad y una amplitud de miras que no se encuentran en la vieja historia académica, los historiadores sociales se han lanzado a la conquista de nuevos campos, más rentables en términos de venta de ejemplares de sus libros, como son los del sexo, la familia, la locura o el crimen. Temas que se analizan siempre formalmente, desligados de sus relaciones básicas con la ordenación social, y que dan lugar a pintorescos libros donde las transformaciones de la familia son relacionadas con los cambios políticos o explicadas por fantasiosas «revoluciones sexuales», o donde se utiliza la aparente objetividad de los métodos de la demografía para colarnos la falsa imagen de una sociedad sin clases, o como vehículo, pura y simplemente, para un adoctrinamiento moral reaccionario.* Buenos

---

supone explica buena parte del apoyo popular a la primera guerra mundial en Alemania e Inglaterra—, y donde la conclusión final dice: «Privados del control básico sobre el sistema económico, y no deseando combatir directamente contra ese sistema, la mayor parte de los obreros se las arreglaron con una mezcla de malhumor y pequeños placeres —una mezcla que confunde a quienes observan esto desde fuera, pero que sigue siendo todavía útil a la clase obrera» (citas de las pp. 335 y 353).

* Unos ejemplos ilustrarán el sentido de esta enumeración. En *The Making of the Modern Family* (Basic Books, Nueva York, 1975), Edward Shorter explica los cambios en la familia por dos estupendas «revoluciones sexuales». La primera, a fines del siglo XVIII, sirvió para enseñar a los campesinos a masturbarse y para poner fin a un mundo en que los jóvenes llegaban vírgenes al matrimonio (lo cual ha sido desmentido por Flandrin). La segunda corresponde a 1950-1970. Todo ello se ilustra con un encantador gráfico de la evolución de la moral sexual de 1550 a nuestros días, donde el «nivel de actividad sexual preconyugal» se mide

son los contactos interdisciplinarios, pero deben hacerse trabajando cada uno con su instrumental en un problema común, no intentando imposibles hibridaciones, como la de esa historia social que se ha querido construir sobre la base de la teoría sociológica —una «sociología aplicada» o, como dirá Abrams, una «sociología histórica»— y que no ha conducido más que al ridículo y al desastre.[8]

La influencia teórica de la antropología social sobre la historia se ha dejado sentir, sobre todo, en el estudio de las sociedades precapitalistas —como corresponde a la división del campo establecida entre sociólogos y antropólogos—, lo cual explica su fuerte impronta sobre la arqueología prehistórica y sobre los llamados «estudios campesinos». Pero esta influencia ha sido tan diversa como las escuelas de pensamiento que se han enfrentado y sucedido en la antropología. La arqueología tuvo en el siglo XIX una fase de desarrollo

---

en una escala vertical que dice, simplemente, «baja», «media» y «elevada», sin que se nos diga qué criterios cuantitativos se han aplicado y cómo se han hecho las mediciones. Lawrence Stone (*The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1977) juega igualmente con gráficos de evolución de la sexualidad, pero señala unos determinantes del cambio que son prácticamente de naturaleza política. Es Peter Laslett en *The World we have lost* (Methuen, Londres, 1979[3]), quien pretende que la sociedad inglesa del antiguo régimen no tiene divisiones de clase, sobre la base de jugar con lo que la gente debía sentir y con lo que podían ser «sus símbolos de *status*». Lo del «adoctrinamiento reaccionario» se refiere a Philippe Ariès, relacionado con la extrema derecha francesa, que nos ofrece algunas observaciones correctas sobre la muerte, la familia o la infancia en un montaje meramente literario y falto de todo rigor, con fuentes discutibles, y sin ningún intento de pasar de la mera descripción a la indicación de causas que puedan dar sentido a los cambios de actitud. Podríamos añadir, como un ejemplo más, el libro de Louise A. Tilly y Joan W. Scott, *Women, Work and Family* (Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1978), donde el intento de seguir los cambios en el papel de la mujer con respecto al trabajo resulta totalmente frustrado por el error de suponer que la «mujer» es un grupo indiferenciado, olvidando que el trabajo no puede considerarse haciendo abstracción de las distinciones de clase entre las mujeres: que hay, para decirlo en los términos del lenguaje común —que representa una cristalización de las reglas del juego social—, «mujeres» y «señoras». Así, mientras las «mujeres» británicas de comienzos del siglo XIX se incorporaban como asalariadas a la industria, las «señoras» eran educadas para que se convirtiesen en seres frágiles y decorativos, absolutamente incapaces de esfuerzo físico.

evolucionista, a partir de la fijación por el danés Thomsen de las tres etapas caracterizadas, sucesivamente, por el empleo de la piedra, el bronce y el hierro. Experimentó más tarde la reacción antievolucionista de Boas, en especial en los Estados Unidos, y cayó bajo la influencia del funcionalismo —o fue a parar, en Alemania, a planteamientos racistas, relacionados con la antropogeografía de Ratzel,* que proporcionarían la justificación para eliminar grandes cantidades de material humano no germánico. Del propio seno de la prehistoria surgió la figura clave de Vere Gordon Childe (1892-1957), que transformaría radicalmente la arqueología; pero su pensamiento debe ser considerado dentro del cuadro del estudio del marxismo. En la misma medida en que la antropología académica ha sufrido sus crisis, para desembocar en el materialismo primitivo de Marvin Harris o en los postulados neofuncionalistas de la ecología cultural, la arqueología inspirada por ella ha ido a parar en un intento de revalorizar la relación del hombre con su entorno físico,

* La antropogeografía de Ratzel, la arqueología prehistórica alemana y el darwinismo social contribuyeron a la configuración de los fundamentos de la «historia racial» de Rosenberg (véase Alfred Rosenberg, *Race and Race History and Other Essays*, ed. por R. Pois, Harper and Row, Nueva York, 1970), que tuvo una extraordinaria importancia en la formación del pensamiento hitleriano. Hitler, por su parte, reclamaba: «Es tarea de un estado racista velar porque al fin se llegue a escribir una historia universal donde el problema racial ocupe lugar predominante», e insistía en la necesidad de «una reforma en el método de enseñar la historia» (Adolf Hitler, *Mi lucha*, Ávila, s. l., s. d., [*c.* 1937]). Omitimos aquí otros determinismos como los que se refieren a los factores climáticos, desde las primitivas elucubraciones de Huntington —que buscaba explicar el Renacimiento por la influencia de las tormentas ciclonales y del ozono, activador de la inteligencia producido a consecuencia de las descargas eléctricas (E. Huntington, *Mainsprings of Civilization*, Mentor Books, Nueva York, 1959, por ejemplo, p. 612)—, pasando por las trivialidades de Le Roy Ladurie —que nos muestra a los glaciares empujando casi literalmente a los hombres (*Histoire du climat depuis l'an mil*, Flammarion, París, 1967)— hasta planteamientos que quisieran explicar las crisis del siglo XVII, y otros fenómenos históricos, por los ciclos de la actividad solar (D. Justin Schove, «The Sunspot Cycle, 649 B.C. to A.D. 2000», en *Journal of Geophysical Research*, 60, 1955, n.º 2, pp. 127-145, y especialmente John A. Eddy, «The "Maunder Minimum": Sunspots and Climate in the Reign of Louis XIV», en G. Parker y L. M. Smith, *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978, pp. 226-268).

poniendo el acento, por ejemplo, en la preocupación por comprender la aparición de la agricultura, no como un progreso cultural —como el resultado de alguna «revolución» fraguada en un lugar del planeta y difundida luego a toda su superficie—, sino como la respuesta a una situación de crisis provocada por el desajuste entre el número de los hombres y el volumen de recursos naturales disponible. Lo curioso es que esta «nueva arqueología», nacida de una supuesta revolución en la década de 1965 a 1975, cree estar rompiendo con la antropología y construyendo sus propios «modelos arqueológicos», y resulta haber seguido una evolución paralela a la de aquélla. Si exceptuamos a la que deriva de la herencia de Gordon Childe, reintegrada plenamente en el tronco colectivo de la historia, la «nueva arqueología» anglosajona se caracteriza todavía por la desproporción que existe entre el avance de sus métodos de investigación y las simplificaciones triviales de sus planteamientos teóricos.[9]

Del campo de la economía surgió la propuesta de la antropología económica de Karl Polanyi y sus discípulos, insatisfechos con el bagaje que la economía neoclásica les ofrecía para interpretar las sociedades precapitalistas, pero buscando, al propio tiempo, una tercera vía de evolución, de construcción de la sociedad, entre las propuestas conservadoras formuladas por la antropología y la sociología al servicio del capitalismo, y las del marxismo. Polanyi llegó a la conclusión de que la economía de mercado, donde las fuerzas económicas actúan independientemente, era un hecho reciente en la historia, ligado exclusivamente al capitalismo, mientras que en etapas anteriores del desarrollo las instituciones que producían y distribuían los bienes estaban inmersas en otras instituciones sociales y la economía era una parte subordinada de las relaciones de parentesco, políticas o religiosas, que funcionaba mediante los mecanismos de la reciprocidad (dones obligados entre parientes y amigos) y la redistribución (pagos obligados a la autoridad central, que con parte de ellos atiende a una serie de necesidades sociales, como la de asegurar el bienestar en épocas de catástrofe). Con semejante planteamiento, Polanyi se oponía a los defensores a ultranza del capitalismo, que afirmaban que fuera del mercado no había salvación posible —la libertad desaparecía y se caía en la tiranía del estado totalitario—, al igual que a los marxistas, a quienes acusaba de haber conformado su visión global de la sociedad sobre la del capi-

talismo, ya que la primacía de lo económico en la estructura social sólo se daba en esta etapa del desarrollo económico.[10]

No hay duda de que la obra de Polanyi representaba un intento imaginativo de formular las bases de una tercera vía entre capitalismo y socialismo marxista, aunque hubiese en ella mucho de idealización de los mecanismos organizativos de las sociedades primitivas, en la misma línea del Kropotkin de *El apoyo mutuo*. Este elemento de utopía es el que le echa en cara Barrington Moore jr., cuando afirma que el egoísmo y la opresión suelen imponerse a la reciprocidad en todas las sociedades, y que la única vía de implantarla efectivamente sería la abolición de toda forma de autoridad, lo cual «es también *pura* especulación». «Hasta ahora en la historia humana unas formas de autoridad han sucedido simplemente a otras. Las nuevas han reemplazado eficazmente a las que habían quedado históricamente superadas.» Pero el campo de la antropología económica no se limita hoy a los seguidores de Polanyi. Hay desde tendencias muy próximas a la sociología académica, que se contentan con hacer un análisis formal que reproduce las categorías del capitalismo, tratando de sujetar cualquier época histórica a los esquemas de la economía neoclásica,* hasta una antropología económica de inspiración marxista, como la representada por Maurice Godelier. En medio de estos extremos, hay divulgadores equívocos de Polanyi, como Marshall Sahlins, que ha reformulado la doctrina en términos más asequibles al gran público —con expresiones como «la sociedad opulenta primitiva»— y le ha añadido el análisis de las economías campesinas de Chaiánov para formar el «modo de producción doméstico», jugando con terminología marxista, o propone hacer la «sociología del intercambio primitivo», recuperando todos los tópicos del

* Thomas C. Patterson, por ejemplo, aplica las categorías del capitalismo actual para interpretar los imperios precolombinos, lo cual le lleva a afirmar que el ascenso y caída de Teotihuacán pueden explicarse con un modelo basado en los efectos multiplicadores de las industrias de exportación, y acaba generalizando esta interpretación a las dos áreas de los Andes y Mesoamérica, para decirnos que el rasgo dominante de su historia fue «la competencia por el acceso a recursos escasos». Parece difícil entender el mundo precolombino con esta aplicación mecánica de los manuales de economía neoclásica (*America's Past: A New World Archaeology*, Scott, Foreman and Co., Glenview, 1973, citas de las pp. 78-80 y 116).

funcionalismo. Todo vale para combinar una mescolanza que se presenta a sí misma como una teoría económica «sustantivista» y pretende denunciar a la «formalista» ortodoxa como etnocéntrica y como hija de las necesidades de justificación ideológica de la burguesía capitalista; pero que, a la hora de la verdad, no ofrece ninguna salida de recambio.[11]

Estrechamente relacionadas con la antropología económica están las áreas de lo que se designa como «estudios campesinos», y de sus vecinos, no siempre distinguibles de ellos, «estudios sobre comunidades». Confluyen aquí, por otra parte, las influencias de la sociología de Tönnies y la de Alexander Chaiánov, el economista ruso que formuló observaciones muy interesantes sobre la lógica de la explotación campesina familiar, pero montó su teorización sobre unos extraños esquemas marginalistas que miden las abscisas en términos monetarios de ganancia anual, mientras que en las ordenadas representan «evaluaciones subjetivas» de la fatiga en el trabajo y de la utilidad añadida por cada unidad de ganancia, que convierten todo el esquema en una ficción, al resultar imposible asignar valores numéricos reales a estas «evaluaciones subjetivas». A partir de Chaiánov se puede intentar casi cualquier cosa, desde arropar su teoría con terminología marxista y hablar de «modo de producción campesino», a las visiones sociológicas académicas y el anticomunismo militante de Barrington Moore jr.[12]

En ocasiones, sin embargo, los antropólogos no se han contentado con proporcionar el utillaje teórico, sino que han pretendido invadir el terreno mismo del historiador, con resultados nada felices. Casos como el de Lucy Mair —que estudia los reinos africanos globalmente, en cualquier tiempo y latitud, como una categoría específica, para llegar a conclusiones tan estupendas como la de que las capitales son más grandes que otras poblaciones y «había, por ello, necesidad de funcionarios que se ocupasen específicamente de su organización y abastecimiento»— pueden dejarse de lado, como tonterías sin demasiada importancia. Menos inofensivo resulta el de Alan Macfarlane, quien, tras haber publicado un artículo «programático» en que proponía revitalizar la historia con la aplicación de categorías antropológicas, se descolgó con *The Origins of English Individualism,* donde ponía al descubierto que todo el mundo se había equivocado con anterioridad —y condenaba explícitamente a Polanyi, Marx, Weber, Durkheim, Tocqueville, etc.— y que la In-

glaterra de 1250 era tan capitalista como la de 1750, de modo que todo lo del tránsito del feudalismo al capitalismo era una filfa. Con unos estudios sobre unas cuantas parroquias, una mediana bibliografía y ningún conocimiento serio de historia económica, Macfarlane ha descubierto que el capitalismo es poco menos que eterno. Pero tal vez el caso más elocuente, o más siniestro, sea el de Marvin Harris —antiguo jefe del departamento de Antropología de la Universidad de Columbia y autor de *best-sellers*—, cuyo economicismo primitivo puede parecer una broma inocente mientras se contenta con explicar los sacrificios de prisioneros en la América precolombina * por las necesidades alimenticias y afirma que «es legítimo describir a los sacerdotes aztecas como asesinos rituales en un sistema patrocinado por el estado y destinado a la producción (!) y redistribución de proteínas animales en forma de carne humana»; pero deja de serlo cuando se pone a seguir a Wittfogel para decir que la lucha de clases «es un lujo de las sociedades abiertas», o cuando fabrica una morfología para dar cuenta de la evolución entera de la historia humana —aunque destinada, en realidad, a ofrecer una versión relativamente despolitizadora de la crisis actual del capitalismo—, sobre la base de que en cada época ha habido una fase de reproducción excesiva de los hombres que ha conducido al agotamiento de los recursos naturales en las condiciones de utilización vigentes, y que ello ha originado una crisis, de la que se ha salido con «nuevos sistemas de producción (...), cada uno de ellos con una forma característica de violencia, trabajos penosos, explotación o

* W. Arens, *The Man-eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, Oxford University Press, Nueva York, 1981, ha mostrado la endeblez de la evidencia existente sobre la antropofagia azteca, usada como una justificación de la conquista, y la ligereza con que Harner y Harris han montado su interpretación «alimenticia» del canibalismo mexicano. Lo curioso es que, siendo el canibalismo algo de que se habla siempre por referencias más o menos remotas, o a través de testimonios directos nada dignos de fe, exista toda una tipología antropológica del canibalismo que lo divide según dos juegos distintos de factores. En efecto, se lo puede calificar como endocanibalismo, exocanibalismo y autocanibalismo (según se coma a alguien del propio grupo, de fuera del grupo o a sí mismo), y como gastronómico, ritual y de necesidad. Estos dos juegos se combinan, además, entre sí, de modo que hay estudios sobre el «endocanibalismo gastronómico». Lo que no es seguro es que haya caníbales (citas de las pp. 17-18 y 72-80).

crueldad institucionalizados», lo que, como se ve, nos deja privados de cualquier esperanza de mejora real. Porque, frente a este ciclo infernal de «la presión reproductora, la intensificación y el agotamiento ambiental» —que, opina modestamente, contiene «la clave de la comprensión de la evolución de las relaciones de propiedad, la economía política y las creencias religiosas»—, no tiene otra solución que «la expansión de la objetividad científica en el dominio de los enigmas de los estilos de vida» —esto es la clase de broma que él mismo practica a propósito de los cerdos, las vacas o los sacrificios aztecas—, con lo que ese falso ilustrado se nos muestra como un vulgar vendedor de drogas adormecedoras al servicio de la causa, eminentemente conservadora, de la despolitización.[13]

Por lo que se refiere a la historia construida con la ayuda de la teoría antropológica —y me estoy refiriendo ahora a un terreno de colaboración, muy distinto al de las invasiones reseñadas anteriormente—, parece claro que su validez depende de un problema de dosificación: de si se está haciendo «antropología histórica», usando servilmente el utillaje teórico de esta disciplina para la investigación de hechos históricos, o si se hace «historia antropológica», utilizando herramientas prestadas para un trabajo eminentemente histórico. Esta diferencia me parece que puede ilustrarse con dos trabajos que se refieren a un temática muy semejante, y que alcanzan resultados muy distintos.

Ejemplo de antropología histórica es el de Nathan Wachtel con su estudio acerca de los indios del Perú frente a la conquista española. Su obra puede ser descrita como un bocadillo en que la historia proporciona las rebanadas exteriores —los hechos de la conquista, en la primera parte, y las rebeliones indígenas, en la tercera—, mientras que la antropología pone el sustancioso pedazo de jamón del centro —el estudio de los cambios sociales—. Todo lo que sea herramienta de análisis proviene de la antropología: comienza con un esquema de la sociedad incaica a la Polanyi y se completa con otro de carácter estructuralista, inspirado en Zuidema, para inventar una organización sociopolítica que sería «la ideología que justifique las concepciones de la reciprocidad y la redistribución», y acaba en Marx, al sostener que la sociedad incaica era «un modo de producción asiático» que estaba esbozando elementos «feudales». El resultado final es una mescolanza de historia política tradicional y faramalla antropológica, sin nada que justifique la pretensión de

«descubrir las lógicas de la historia, generalmente inconscientes, y comprender las praxis que ponen en movimiento estas lógicas, a través de sus representaciones conscientes». Un ejemplo puede aclarar el alejamiento de la realidad a que se llega con sus métodos. Wachtel toma la conocida obra de Huamán Poma y deduce de ella «esquemas teóricos de los reinos del mundo» y los «permuta» —en una de esas ficciones matemáticas a lo Lévi-Strauss— para acabar concluyendo que el cronista «percibe el mundo colonial a través de la óptica del sistema espacio-temporal indígena», con «la lógica rigurosa del pensamiento salvaje», pero que ve amenazado el resultado por una «tensión que le lleva al borde de la ruptura», como consecuencia de la «intrusión en el interior del sistema de la temporalidad occidental». Sólo que si tenemos alguna idea acerca de Huamán Poma y de su tiempo, y acudimos sin más a sus dibujos, lo que descubriremos es algo mucho más sencillo, pero más lleno de sentido humano: lo que le mueve es la lucha contra la opresión ejercida por los colonizadores y la clave no está en cómo se distribuyen y permutan los reinos del mundo sobre un mapa, sino en esa ilustración que nos muestra en el centro a un indio suplicante rodeado del corregidor-serpiente, el encomendero-león, el ratón-cacique, el tigre-españoles-del-tambo, la zorra-padre-de-la-doctrina y el gato-escribano, y que dice, en palabras del propio Huamán Poma: «estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres de los yndios en este rreyno. Y no hay remedio».[14]

El ejemplo de la «etnohistoria» de John Murra es muy distinto. Murra partió de las fuentes históricas tradicionales —de las crónicas—, pero las enriqueció posteriormente, contrastándolas con documentos administrativos de los primeros tiempos de la colonia, que permitían captar mejor las articulaciones económicas y sociales. A eso se añadieron los resultados de la investigación arqueológica y un uso prudente y mesurado de las técnicas y hallazgos de la antropología económica. Comenzó por desembarazarse de las estériles batallas clasificatorias acerca de si el incario había de ser considerado como una sociedad socialista, hidráulica, feudal, asiática o esclavista, y se concentró en el análisis de las relaciones entre los hombres —el inca y el aparato central del estado, los señores étnicos locales, los campesinos, los *yana* o criados perpetuos— y en el uso de criterios ecológicos para descifrar la integración de una economía basada en la explotación simultánea de pisos verticales de características muy

distintas. El resultado no es un verter los hechos históricos en los moldes prefabricados de la antropología académica, sino «combinar las tácticas: el estudio de la etnología contemporánea y de la lingüística debía completarse con los resultados de las excavaciones y con el examen crítico de las fuentes escritas». La historia no ha sido reemplazada por la antropología, sino enriquecida con su ayuda, y los resultados no sólo son legítimos, sino que abren nuevas perspectivas para el historiador; no le aprisionan en un sistema cerrado de estructuras culturales, sino que le conducen a lo que es su objetivo básico: el estudio de las relaciones reales que se establecen entre los hombres en el seno de una sociedad.[15]

Esta comparación final debería servir para aclarar que lo que se ha pretendido aquí no es condenar la colaboración y la interdisciplinariedad, sino los intentos de reconstruir una historia a la que previamente se ha vaciado de su contenido específico, con los utillajes teóricos que corresponden a otras disciplinas. En el caso de las que han querido cobijarse en el redil de la sociología o la antropología, adoptando servilmente sus métodos, parece claro que el resultado ha sido un híbrido carente de interés, que no aporta nada que las disciplinas tutelares no puedan elaborar por sí mismas, y es incapaz, en contrapartida, de llevar a cabo lo que debería ser la misión propia de la historia, fundamentando la crítica global de la sociedad presente. A esas «nuevas historias» se les ha arrebatado toda capacidad de convertirse en arma para la destrucción de la sociedad capitalista: son herramientas melladas, proyectiles sin carga, simples fuegos de artificio.

Capítulo 10

LA RECONSTRUCCIÓN. II: LA NUEVA HISTORIA ECONÓMICA

Para entender la génesis de la llamada «nueva historia económica» hay que seguir una doble línea evolutiva. Por un lado, la del reencuentro de historia económica y teoría económica tras la ruptura de ésta con el historicismo, al producirse la «revolución marginalista». Por otra, la crisis de la historia progresista norteamericana en los años de reacción que siguieron a la segunda guerra mundial.

En la recapitulación final de su estudio sobre *Movimientos seculares en la producción y en los precios,* publicado en 1930, Simon Kuznets planteaba la necesidad de volver al análisis del crecimiento económico, olvidado por los economistas marginalistas, que se habían limitado a los problemas que plantea la explicación de un equilibrio estático. El estudio del ciclo económico había vuelto a poner sobre el tapete la necesidad de superar las limitaciones de una consideración semejante, pero no en la medida requerida para una renovación a fondo. Kuznets quería ir más allá y, eliminando de las series la tendencia secular, comprobaba que no sólo le quedaba como remanente el «ciclo de negocios», sino unos movimientos más largos, que primero llamó «variaciones seculares secundarias» y más tarde «*long swings*», ondas largas de crecimiento. Sus estudios posteriores sobre el crecimiento económico moderno le llevarían, además, a valorar la importancia de los factores extraeconómicos que intervienen en el proceso, en libros en los que no es difícil encontrar capítulos que podrían figurar en una selección de textos de historia económica, sin que se notaran diferencias de enfoque subs-

tanciales. No es que Kuznets fuese el primero en reclamar esta vuelta a un análisis dinámico,* pero lo que nos interesa, en este contexto, es la influencia que ejerció en los Estados Unidos.[1]

Fue al término de la segunda guerra mundial cuando la preocupación por los problemas del crecimiento económico llevó a un nuevo maridaje de historia y teoría, que puede advertirse en los estudiosos del subdesarrollo, como Gunnar Myrdal, quien, en el prefacio de su *Asian Drama*, declara que su singladura personal le ha llevado de una preocupación exclusiva por la teoría económica a la convicción de que los problemas económicos deben ser estudiados necesariamente «en su contexto demográfico, social y político», o como Celso Furtado, que dedica al «enfoque histórico» una parte entera de su *Teoría y política del desarrollo económico*. En general puede decirse que la mayor parte de la literatura sobre desarrollo —en contraste con la que pretendía formular modelos abstractos de crecimiento— mostraba una acusada preocupación por la integración de datos extraeconómicos en sus cuadros explicativos, lo que se tradujo en una atención considerable a la historia. El fenómeno se dio también en ese influyente e insubstancial intento de defensa de la ortodoxia capitalista que es *Las etapas del crecimiento económico* de W. W. Rostow, quien pretendió utilizar su conocimiento de la historia de la industrialización británica para fabricar una especie de modelo universal de crecimiento, como arma de lucha contra el marxismo —el subtítulo del libro es «Un manifiesto no comunista»— y fundamento ideológico de la fracasada «Alianza para el progreso» kennediana.[2]

Más allá de esta utilización instrumental de la historia por los

* En un libro publicado por primera vez en 1911, pero que se divulgó sobre todo a partir de su traducción inglesa, en 1934, Joseph A. Schumpeter había dicho: «El desarrollo económico constituye simplemente el objeto de la historia económica, que, a su vez, no es más que una parte de la historia general, separada del resto por meros propósitos de exposición. Debido a esta fundamental dependencia del aspecto económico de las cosas respecto de todo lo demás, no es posible explicar el cambio *económico* limitándose a las condiciones *económicas* previas. Porque el estado económico de un pueblo no surge simplemente de las condiciones económicas anteriores, sino de la situación global anterior» (J. A. Schumpeter, *The Theory of Economic Development*, Oxford University Press-Galaxy, Nueva York, 1961, pp. 58-59).

economistas * hay que señalar un terreno de coincidencia más amplio, del que es un buen ejemplo el economista norteamericano, de origen ruso, Alexander Gerschenkron, profesor de teoría económica y hombre al que se han confiado altos cargos en el Federal Reserve System, que ha escrito páginas muy apreciables sobre problemas metodológicos y filosóficos de la historia y ha hecho afirmaciones explícitas acerca del valor del enfoque histórico para el estudio de los problemas económicos. Más importante aun que su obra escrita, con serlo mucho, ha sido la influencia que ha ejercido su enseñanza sobre el núcleo de economistas norteamericanos que iniciaron la corriente de la *new economic history*. Adjunto a la cátedra de economía que Gerschenkron desempeñaba en Harvard, su «Workshop of history» fue centro de discusión y elaboración de los primeros estudios de Conrad y Meyer, Fishlow o Temin, que han reconocido la deuda que tienen hacia su «seminario para graduados».[3]

Pero, para comprender mejor las razones que explican el auge de esta «nueva historia económica», hay que volver hacia atrás y seguir brevemente el ascenso y crisis de la historia progresista norteamericana. Hasta fines del siglo XIX la historiografía norteamericana no había sido otra cosa que un reflejo de la académica europea: el pasado de la sociedad estadounidense se interpretaba como el resultado de la germinación de unas semillas traídas por los inmigrantes ingleses, quienes, a su vez, las habían heredado de sus antepasados germánicos. En 1893, y dentro de los actos con que se celebraba el cuarto centenario del descubrimiento de América, un joven historiador de treinta y dos años, Frederick Jackson Turner, pronunció una conferencia sobre «El significado de la frontera en la historia norteamericana», que ponía en duda la teoría «germinal». Este replanteamiento histórico debe verse en el contexto de la toma de conciencia del oeste, donde unas fuerzas progresistas, como las representadas por el populista La Follette, pedían una política nueva, más acorde con las necesidades de la pequeña burguesía. Según Turner, el pasado norteamericano podía interpretarse en función de la

* En la que cabría incluir también un libro como el de Sir John Hicks, *Una teoría de la historia económica*, que representa ante todo, como ha señalado Alfons Barceló, un intento de «verificar en el campo de la historia la potencia de la teoría económica convencional» (A. Barceló, «Història i teoria econòmica», en *Recerques*, 4, 1974, p. 94).

existencia de una frontera: de tierras libres, cuya conquista, que ponía al hombre en contacto con la naturaleza, había forjado el carácter específico de la democracia norteamericana. La frontera hizo posible que los inmigrantes se americanizaran rápidamente y forjó el carácter del pionero: independiente del resto del mundo, autosuficiente, capaz de crear sus propias instituciones al margen del gobierno central. La frontera había actuado también como una «válvula de seguridad» para los conflictos sociales: los hombres que se hallaban descontentos con el medio en que vivían marchaban a conquistar tierras nuevas y a instalarse en ellas, fabricando allí una sociedad más abierta. La tierra libre creó una sociedad con una extraordinaria movilidad y facilitó la aparición de una democracia individualista. En el momento en que Turner hablaba, a fines del siglo XIX, la frontera se había cerrado ya y la energía de la nación había de buscar nuevos caminos.[4]

Este breve ensayo, extraordinariamente sugestivo, era tan vago que podía hacerse cuadrar con cualquier postura ideológica, y Turner, llevado a la fama por su invento, no desarrolló nunca la primera formulación de su hipótesis, sino que se limitaría a repetir una y otra vez los argumentos que había expuesto en 1893, sin matizarlos ni fundamentarlos en una investigación adecuada. Esta vaguedad explica su extraordinaria fortuna. En su origen, y en la intención de Turner, la hipótesis de la frontera era un canto a la democracia de las praderas contra el conservadurismo aristocratizante de la costa del este, y una llamada de atención para que los historiadores tomaran en cuenta a las masas, abandonando la preocupación central por las élites y los grandes hombres. Pero las posibilidades de encajarla en interpretaciones de carga ideológica muy distinta eran patentes. Sirvió para justificar el expansionismo imperialista —por la necesidad de extender la frontera en el Pacífico—, para fundamentar un individualismo hostil al socialismo, para presentar al hombre de empresa como a un nuevo colonizador del Oeste, para sostener que, una vez desaparecida la «válvula de seguridad», era preciso que el estado controlase férreamente el orden social o para bautizar un programa electoral intrascendente como una propuesta de «nueva frontera».[5]

En la línea del progresismo hay que situar también el intento de construir una «interpretación económica de la historia» que no tuviera nada que ver con el socialismo ni aludiera a la lucha de

clases, apta para el consumo de la sociedad norteamericana. Tal es el caso de Edwin R. A. Seligman, que no va más allá de sostener «que el factor económico ha sido de la mayor importancia en la historia», lo que lo reduce a señalar el juego de los intereses de los individuos, o de pequeños grupos humanos, en la actividad política. El ejemplo más destacado es, sin duda, el de Charles A. Beard, de una rica e influyente familia de Indiana —lo que le permitió conocer los entresijos de la política en su propio hogar—, que en 1913 publicaría una de las obras más discutidas de su tiempo, *Una interpretación económica de la Constitución de los Estados Unidos,* elaborada, según contaría más adelante el propio autor, «en medio del tumulto de discusión que acompañó el nacimiento del Partido Progresista, la división en las filas del Partido Republicano, el conflicto sobre la elección popular de los senadores, la compensación de los trabajadores y otra legislación social». Leyendo los escritos de los «padres fundadores de la nación», Beard descubrió la importancia que para ellos tenían los problemas de intereses y se percató de que pensaban en la constitución como en un documento económico. Mostró cuáles eran los móviles económicos de cada uno de los políticos que hicieron la constitución y destacó un escrito de Madison donde se sostiene explícitamente que la primera finalidad del estado debe ser la protección de «la diversidad en las facultades de los hombres, de la que emanan los derechos de propiedad». Beard concluía que el movimiento en favor de la constitución fue promovido por miembros de las clases altas cuyos intereses habían sido afectados desfavorablemente por la forma en que se había llegado a la independencia, y que buscaban las ventajas inmediatas que les produciría el sistema instaurado por un texto constitucional que no fue elaborado ni votado por la mayoría; que no tenía, por consiguiente, nada de democrático, sino que era un documento de defensa de la propiedad privada contra el posible —y temido— asalto de las mayorías populares.[6]

La obra de Beard quedaba en una posición equívoca, entre la sociología política y un determinismo económico grosero que sostenía que «aquél que deja las presiones económicas fuera de la historia, o fuera de la discusión de las cuestiones públicas, está en peligro mortal de sustituir la realidad por una mitología». Matizó estas afirmaciones más tarde, en términos relativistas, y evolucionó muy lejos de cualquier radicalismo, hasta convertirse en un nacionalista con-

servador, opuesto al Roosevelt del New Deal. Ello no obsta, sin embargo, para que en los años de la guerra fría Beard y sus interpretaciones fuesen combatidos, puesto que, a diferencia de Turner, el Beard de la *Interpretación económica de la Constitución* resultaba inasimilable. La interpretación progresista que mostraba la historia de los Estados Unidos como una lucha entre pobres y ricos fue ferozmente atacada. Los historiadores académicos trataban de destacar lo que había unido a los norteamericanos, minimizando lo que los había separado, para establecer la llamada «historia del consenso». Fue en ese clima antiprogresista, y en medio de la vigilancia ideológica inquisitorial de los años de la «guerra fría», que nació la «nueva historia económica».[7]

La primera exposición de los principios que habían de servir de fundamento a la nueva escuela se produjo en 1957, cuando Alfred H. Conrad y John R. Meyer leyeron su trabajo «Teoría económica, inferencia estadística e historia económica». En él atacaban la distinción que pretendía separar la historia de la teoría económica y de lo que puede ser calificado como ciencia, en general, así como la tesis de que el objeto de la historia es lo único e individual, y mostraban que también el historiador se ocupa de buscar nexos causales usando unas reglas científicas semejantes a las de otras disciplinas. Admitían que no se podía llegar a un determinismo absoluto en la historia —lo que sería necesario para cumplir la exigencia de Popper de que produzca predicciones exactas—, pero entre esto y la renuncia a cualquier intento de explicación planteaban la vía media de una interpretación estocástica, esto es, de una explicación expresada en una ecuación lineal que, además de las variables y parámetros usuales, llevase una variable aleatoria, que representaría el papel atribuible a todas aquellas causas fortuitas y únicas que, para un observador superficial, parecen constituir la esencia misma del fenómeno histórico, cuando no son sino lo residual. El siguiente paso les llevaba a sostener que la posibilidad de cuantificación en historia era mucho mayor de lo que solía creerse, no sólo porque existían numerosas fuentes poco o mal utilizadas, sino porque en muchas ocasiones se puede trabajar sin necesidad de una medida precisa, apoyándose en datos discontinuos o en la mera posibilidad de afirmar o negar algo.[8]

La primera investigación que se amparó en estos principios fue la de estos mismos autores sobre la economía del esclavismo en el

sur de los Estados Unidos. Conrad y Meyer se enfrentaban aquí con la opinión habitual de que la agricultura esclavista era poco rentable, que se la conservaba tan sólo por razones ideológicas, y que hubiera desaparecido por sí misma con el tiempo, sin necesidad de recurrir a una guerra civil. Para verificar la validez de estas afirmaciones, establecieron dos funciones de producción distintas, una para las zonas en que el cultivo del algodón con mano de obra esclava era rentable, y otra para las tierras menos fértiles, que complementaban sus ingresos vendiendo esclavos a las primeras. Utilizando ingeniosamente las fuentes estadísticas disponibles, pudieron verificar numéricamente que el esclavismo había sido rentable para el Sur en su conjunto, y que el sistema no tendía a destruirse a sí mismo y desaparecer, sino que era estable, pero que el mantenimiento de los beneficios exigía la expansión de la agricultura esclavista hacia el sudoeste, lo que explica el interés del sur por la secesión y la inevitabilidad del enfrentamiento civil. Nuevas investigaciones han aportado matices a esta tesis y la han enriquecido, pero las afirmaciones básicas de Conrad y Meyer se siguen sosteniendo plenamente.[9]

No tardaría en aparecer un segundo y espectacular estudio histórico-econométrico, debido a quien había de convertirse en uno de los teorizadores de la escuela: Robert W. Fogel. En *Los ferrocarriles y el crecimiento económico norteamericano* Fogel quiso someter a prueba la tesis de que el ferrocarril había sido un elemento indispensable para el crecimiento de la economía norteamericana. Para ello propuso una prueba contrafactual: construir un modelo de lo que hubiera sido la economía norteamericana sin ferrocarriles, recurriendo a otras formas de transporte, y calcular entonces la diferencia entre el coste que la sociedad tuvo que pagar por el transporte de mercancías en un año dado, contando con el auxilio del ferrocarril, y lo que hubiera tenido que pagar usando los medios alternativos, en caso de no existir éste. La diferencia sería el «ahorro social» debido al ferrocarril, que Fogel creyó poder demostrar, al cabo de largos cálculos, que había sido pequeño.* Así llegaba a

* Fogel expresaba el ahorro social para el año elegido, 1890, en una cifra equivalente al 4,7 por 100 del PNB. Como esta magnitud venía a equivaler a la tasa de crecimiento anual del PNB en estos años, podía suponerse que el retraso producido por la ausencia del ferrocarril habría

la conclusión de que el impacto del ferrocarril había sido limitado y que en modo alguno podía considerársele indispensable. La investigación había requerido cálculos de gran complejidad y un considerable despliegue de imaginación para tomar en cuenta todos los factores necesarios: construir hipotéticamente todos los canales que se habrían abierto de no existir ferrocarriles, calcular la reducción del área cultivada como consecuencia de la imposibilidad de mantener en explotación tierras que quedasen demasiado lejos de ríos y canales, estimar los costes de almacenamiento adicionales producidos por el cierre invernal de muchos canales a consecuencia del hielo, etc. El libro de Fogel suscitó discusiones que no han terminado aún: debates en torno a la validez de su concepto de «ahorro social», sobre si los datos numéricos que había empleado eran fiables, etc. Pero dio lugar, también, a una auténtica fascinación y a la aparición de una serie de investigaciones sobre el papel de los ferrocarriles en Rusia, Inglaterra, Italia, etc.[10]

Desde 1966 los trabajos de historia econométrica comenzaron a proliferar, llenando las páginas de algunas revistas norteamericanas, y en especial las del *Journal of Economic History*, que se convirtió en algo así como el órgano oficioso de la secta. Porque la progresiva especialización de los cultivadores de la historia econométrica les fue alejando del resto de los historiadores, hasta convertirlos en un grupo cerrado. En 1972 Ralph W. Hidy se lamentaba del des-

---

hecho que las cifras de 1890 se alcanzasen en 1891. Sin embargo, semejante medición es harto discutible, como lo será la conclusión, a que llega Von Tunzelman, de que la inexistencia de la máquina de vapor de Watt habría significado en 1800 —cuando Rostow suponía que el «despegue» industrial británico estaba ya a punto de concluir— un retraso equivalente al 0,11 por 100 del PNB, lo que habría frenado la industrialización británica en un mes. Es difícil tomarse en serio este género de mediciones, que no son lo realmente valioso de los trabajos de Fogel o Von Tunzelman. Pero todavía es más lamentable imitar tales investigaciones en lo que tienen de más trivial, repitiendo mediciones semejantes para otros países, en lugar de emplear el esfuerzo en algo más sensato, como sería tratar de comprender mejor los «encadenamientos hacia adelante» del ferrocarril, sus efectos reales en la transformación de la economía, que son uno de los aspectos menos satisfactoriamente analizados por la nueva historia económica. (Sobre esto, véase Patrick O'Brien, *The New Economic History of the Railways*, Croom Helm, Londres, 1977, pp. 72-76.)

pego de los historiadores que no habían recibido una formación como economistas, y que, o bien no entendían los trabajos de la escuela histórico-econométrica, o no los consideraban lo suficientemente interesantes como para realizar el esfuerzo que implicaba tratar de comprenderlos.[11]

La conciencia de este aislamiento, y el deseo de llegar a un público más extenso, inspiró sin duda a Robert W. Fogel y a Stanley L. Engerman el proyecto de investigación que conduciría en 1974 a la publicación de un libro destinado a un cierto éxito y a un considerable escándalo. *Time on the Cross* volvía al tema de la economía de la esclavitud norteamericana, para examinarlo con una óptica que iba más allá del problema de la rentabilidad. El libro se dividía en dos volúmenes: el primero contenía la exposición de los resultados —una serie de afirmaciones sin demostración— y se destinaba al gran público, que habría de hacer un acto de fe en la validez de las evidencias y pruebas contenidas en el segundo volumen, destinado exclusivamente a los especialistas. En realidad, ni siquiera el tomo primero resultaba legible, de forma que la popularidad alcanzada se limitó a los medios profesionales, donde hizo un auténtico furor, hasta el punto de poder afirmarse que «en los círculos universitarios no hay comida ni coctel completos sin alguna discusión sobre este libro». Los propios autores, conscientes de lo que se les vendría encima, advertían ya en las primeras páginas: «Éste va a ser un libro de lectura perturbadora. Requiere tolerancia por parte del lector».[12]

¿Qué era lo que Fogel y Engerman preveían que iba a resultar «perturbador»? Sus conclusiones se exponen al comienzo del libro, en diez «correcciones a la caracterización tradicional de la economía esclavista», de las que bastarán, para muestra, las números 8 y 9: «Las condiciones materiales (no las psicológicas) de las vidas de los esclavos podían compararse favorablemente con las de los trabajadores industriales libres» y «Los esclavos eran explotados en el sentido de que parte del ingreso que producían era expropiado por sus propietarios. Sin embargo, la tasa de explotación era mucho más baja de lo que se ha presumido generalmente. En el curso de su vida, el esclavo campesino típico recibía alrededor del 90 por 100 del ingreso que producía». *Time on the Cross* ha recibido críticas casi unánimemente desfavorables, tanto por su reivindicación de la esclavitud, como por los errores en la interpretación de la evidencia

usada * o por la forma en que pretende reducir el análisis de una sociedad a un juego de deducciones triviales a partir de unas curvas de oferta y de demanda.[13]

Al término de esta rápida ojeada al desarrollo de la «nueva historia económica» conviene resumir los postulados que definen su metodología. Sus dos rasgos esenciales son, en palabras de Fogel, «su énfasis acerca de la medición y el reconocimiento de la íntima relación que existe entre medición y teoría». La medición exige el uso de métodos matemáticos; la asociación de medición y teoría conduce al uso de modelos econométricos, de modo que una de las definiciones que se han dado de la escuela se ha hecho en función del uso de «modelos explícitos hipotético-deductivos» (lo que significa, en palabras más llanas: un conjunto de hipótesis que se exponen previamente con claridad y que se expresan en unas ecuaciones a las que se asignan valores numéricos, de forma que se puedan hacer deducciones a partir de ellas). Los «nuevos» historiadores pretenden que sus predecesores usaban modelos como ellos —porque siempre hay una teoría tras los intentos de explicación—, sólo que éstos eran implícitos y estaban mal especificados, lo que hacía imposible su verificación. En el caso de la historia econométrica los modelos no constituyen simples recursos expositivos, sino que están

* Uno de los ejemplos más pintorescos es el que se da respecto de la prostitución. Usando informaciones censales sobre Nashville, Fogel y Engerman llegan a la conclusión de que no había prostitutas esclavas en la ciudad. Lo malo era, para empezar, que se basaban en un censo donde no figuraban más que las profesiones de los habitantes libres, de modo que no hubiera registrado esclavas dedicadas a la prostitución aunque hormigueasen por las aceras de Nashville. Pero semejante error resulta disculpable al lado del disparate cometido al pretender explicar la supuesta ausencia de esclavas-prostitutas con un precioso gráfico de curvas de oferta y demanda que parte de la suposición de que las prostitutas, a consecuencia de lo mucho que disfrutan en su actividad laboral, aceptarán trabajar en este oficio por unos ingresos que estén por debajo del salario mínimo de las obreras sin cualificar. Siendo así, se explicaría que sus dueños no las dejasen dedicarse a un oficio tan mal pagado, puesto que lo que les interesaba era que maximizasen sus ganancias monetarias, se divirtiesen o no. Así la «mano invisible» habría actuado para hacer de la búsqueda del beneficio una causa de mejora moral (R. W. Fogel y S. L. Engerman, *Time on the Cross*, Little, Brown and Co., Boston, 1974, II, pp. 113-114).

rigurosamente formulados, para que se puedan hacer deducciones a partir de ellos.[14]

No es difícil comprender, sin embargo, que una cosa es calcular una función de producción para la economía esclavista —lo cual puede hacerse con los precios de los esclavos y del algodón, el coste de manutención y la productividad de los esclavos, y poca cosa más— y otra muy distinta construir uno de esos ambiciosos y complejos modelos econométricos con los que se quiere dar cuenta de la evolución de la economía japonesa, mirando hacia atrás, o como ese «modelo de crecimiento regional norteamericano de fines del siglo XIX», de Williamson, que comprende 58 variables y 72 ecuaciones. Su inevitable esquematismo hace que estas construcciones más complejas resulten muy discutibles. Sin olvidar, además, la dudosa validez de los planteamientos contrafactuales —es decir, la elaboración de modelos que reproducen la realidad con alguna de sus condiciones modificada— a la manera de Fogel.[15]

Algunos de sus cultivadores han querido hacer de la nueva historia económica una mera disciplina auxiliar de la teoría económica. Peter Temin sostiene que la «cliometría» —una de las denominaciones que han reivindicado los cultivadores de la escuela— no es más que «una forma de teoría neoclásica aplicada». Concebida así, la misión de la disciplina sería harto limitada: el área a que pueden abarcar sus explicaciones quedaría reducida al terreno de la economía y su proyección sobre la investigación histórica sería mínima, ya que de poco nos serviría para comprender el fenómeno complejo que es la evolución de una sociedad.[16]

Que la historia econométrica no se haya mostrado capaz de ofrecernos una visión global satisfactoria de la evolución social, no quiere decir que no haya que tener en cuenta sus aportaciones. En lo fundamental se trata de una colección de principios metodológicos —no de un cuerpo de teoría— o, si se quiere dicho con palabras más simples, de una caja de herramientas. Y no es cierto que esta caja esté hecha para funcionar exclusivamente en un contexto de teoría económica neoclásica. Reduciendo las cosas a sus términos más simples podría decirse que de lo que se trata es de la aplicación de modelos econométricos a la investigación histórico-económica, y ése es un reto que se le plantea al historiador, sea cual fuere su orientación teórica. No sería lícito negar, por otra parte, que, cuando los procedimientos de la nueva historia económica se han aplicado

a problemas concretos, que pueden abarcarse satisfactoriamente con un modelo econométrico, las respuestas alcanzadas han sido interesantes, como sucedió con la investigación de Conrad y Meyer sobre la esclavitud, pese a basarse en un aparato teórico discutible y usar un concepto tan controvertido como el de función de producción.[17]

El mayor problema se presenta, precisamente, cuando el «clíometra» no se resigna a investigar sectores limitados de la realidad, sino que pretende aplicar sus métodos, sin más equipaje teórico que el de la economía neoclásica, a una sociedad entera, para ofrecernos explicaciones globales. Ello se ha intentado por el camino del estudio de las instituciones y de los derechos de propiedad, en lo que Hartwell ha denominado la «novísima» historia económica, para distinguirla de la simplemente «nueva». Distinción necesaria porque buena parte de los cultivadores de ésta rechazan el empeño de los «novísimos».[18]

Sus fundamentos se pueden resumir en las siguientes afirmaciones metodológicas de Douglass C. North:

> Las reglas básicas del juego determinan el funcionamiento de cualquier sistema económico: capitalista o socialista, clásico o moderno, primitivo o avanzado. Qué va a producirse, cuánto, y en qué forma se distribuirá el producto son los aspectos básicos que definen el funcionamiento, y el reto que se presenta ante los historiadores de la economía es el de analizar y explicar los cambios en tal funcionamiento a lo largo del tiempo. Muchas de las reglas que definen este funcionamiento se especifican como derechos de propiedad que determinan quién debe tener el derecho de usar, enajenar y recibir ingresos de unos recursos.

Planteadas así las cosas, las dos direcciones que se ofrecen a la investigación son las de estudiar los costes de implantación de un sistema de derechos de propiedad y las razones por las que los estados no cumplen siempre con acierto la función de especificar unos derechos de propiedad eficaces, puesto que el fracaso en lograr crecimiento económico sólo se explica como «función de un determinado conjunto de reglas del juego que desalientan la actividad económica productiva» —lo que viene a ser como repetir al Rostow de las *Etapas del crecimiento económico,* pero con una nueva jerga.[19]

Armados con esta ganzúa, que se pretende válida para todas las épocas y trascendente, los novísimos pueden explicarlo todo: la

prehistoria, la caída del Imperio romano (que habría tenido lugar cuando los costes sociales de su mantenimiento resultaron excesivos), el ascenso y caída del feudalismo, etc. El análisis que del feudalismo hacen North y Thomas en *El nacimiento del mundo occidental* les llevará a ver la relación entre señor y siervo como un pacto en que uno ofrece su trabajo y el otro, en contrapartida, servicios públicos, y en que no se puede hablar de explotación del siervo por parte del señor feudal. Nada nuevo, puesto que era esto lo que sostenían los señores, racionalizando su función social con el modelo de la sociedad trinitaria en que unos, los más, trabajaban, mientras los dos estamentos superiores les proporcionaban protección en el cielo (el clero) y en la tierra (los caballeros). Los resultados de hacer funcionar mecanismos interpretativos tan esquemáticos * son siempre los mismos: se puede explicar con ellos todo lo que se quiera, si uno se resigna a no aclarar nada.[20]

Pero la historia institucionalista —la «novísima»— no es un capricho, sino que obedece a una necesidad social proyectada sobre el mundo académico. Si el «nuevo historiador económico» se limita a investigar aspectos puntuales del pasado económico, por cruciales que puedan ser éstos, deja el marco general de la interpretación

* El texto de Hartwell que transcribimos a continuación no requiere ni siquiera comentarios: «La base del enfoque económico de la ley es la razonable suposición de que los individuos envueltos en el sistema legal actúan como maximizadores racionales. Una vez se ha reconocido que todos los participantes en procesos legales —criminales, litigantes, abogados y jueces— actúan como maximizadores racionales, consumen más o menos ley según su precio, nos encontramos con que la acción legal puede ser analizada con los métodos formales de la economía. Y así el sistema legal, en cualquier situación y para cualquier individuo, puede ser tratado como algo dado, con costes y beneficios particulares, y con unos incentivos ante los que reaccionará racionalmente; si la ley cambia, el conjunto de incentivos cambia también y el sujeto actuará de manera diferente. Así, por ejemplo, la actividad criminal puede ser analizada como un problema normal de elección de oficio, con tasas de participación criminal que cambian en la medida en que lo hacen los incentivos y los costes» (R. M. Hartwell, «Law, Property Rights, Legal Institutions and the Performance of Economies», en M. Flinn, ed., *Proceedings of the Seventh International Economic History Congress*, University Press, Edimburgo, 1978, p. 213; hay trad. cast. en el volumen J. Topolski, C. M. Cipolla y otros, *Historia económica. Nuevos enfoques y nuevos problemas*, Crítica, Barcelona, 1981).

histórica en manos de los historiadores «generales», lo que implica que habrá de valerse de las viejas explicaciones de la historia política académica —que no encajan bien con sus resultados y que, por otra parte, cada día interesan a menos consumidores de historia— o que se correrá el riesgo de dejar el campo abierto al marxismo. La «novísima» historia económica, con su pretensión de explicar la totalidad del cambio social en términos de esquemas elementales de teoría económica neoclásica, resolvería el problema, al permitir prescindir de aportaciones externas a la propia disciplina y ofrecerse, en contrapartida, como explicación universal que resuelve todos los enigmas de la evolución humana. Un panfleto de defensa del capitalismo que ha tenido una difusión evidentemente financiada —*Mañana el capitalismo,* de Henri Lepage—, basa todo su montaje «neoliberal» en unos primeros capítulos dedicados a la historia, donde se sostiene que todos estamos envenenados por una interpretación del pasado falsificada por historiadores que ignoraban «los mecanismos de la evolución económica», se pasa a explicar trivialmente los sensacionales «hallazgos» de la historia econométrica —y sobre todo de la «novísima», con su insistencia en el tema de los derechos de propiedad— y se acaba confesando el objetivo de todo el tinglado, y poniendo en evidencia a los «novísimos», cuando se concluye que, desarrollando una visión sintética de la historia «que rivalice con la historia marxista, se aportará un grano más a la verificación científica de las doctrinas económicas liberales».[21] De lo que se trata, en suma, es de ofrecer nuevas armas ideológicas a un capitalismo que se debate a la defensiva, acorralado por la evidencia de su crisis estructural e incapaz de generar consenso, porque no tiene ninguna esperanza razonable que ofrecer a los millones de jóvenes que nunca encontrarán trabajo, si no cambian las condiciones vigentes. Si el avance del marxismo obligó a arrumbar los métodos de la vieja historia académica —que no tenía más recurso que el de despolitizarlo todo y combatir el vicio de discurrir— para pasar a un funcionalismo que privilegiaba el análisis del equilibrio estático y justificaba la racionalidad de los sistemas existentes, la desesperación de la época de crisis en que vivimos puede ayudar a entender que se haya recurrido a un intento apologético tan burdo y elemental. Hemos podido definir la «nueva historia económica» como una caja de herramientas metodológicas en la que podían encontrarse instrumentos útiles; la «novísima», en cambio, parece tener poco que sea

aprovechable. En su forma extrema se nos muestra como el paraguas que los «nuevos liberales» —los paniaguados de los «viejos explotadores»— ofrecen a sus dueños para tratar de mantenerlos a cubierto de la inundación que se avecina.

En ocasiones, sin embargo, rasgos de la nueva o de la novísima aparecen mezclados en construcciones eclécticas —con elementos seudomarxistas de la teoría wallersteiniana de las «economías-mundo», por ejemplo— en grandes cuadros explicativos que suelen tener algunos rasgos en común, tales como los de utilizar para el análisis del pasado las categorías de la economía capitalista —de forma que hace aparecer, por ejemplo, «el mercado» como una fuerza renovadora, en lugar de como el resultado de un sistema concreto de relaciones—, olvidar la dimensión social de la historia o reconstruir la evolución de Europa desde la edad media para mostrárnosla como el resultado del triunfo de la libertad (contra la ineficacia del despotismo asiático, generador de atraso económico), con lo que vienen a sumarse a la legitimación de las formas políticas vigentes que practican los cultivadores de la «novísima historia económica». En este apartado habría que incluir *The European Miracle,* de E. L. Jones —un investigador de quien sus excelentes trabajos sobre la agricultura y los orígenes de la industrialización británica hacían esperar más— y, sobre todo, *The Human Condition,* de William H. McNeill, que abarca la historia entera de la humanidad en un pintoresco esquema de «microparasitismo» y «macroparasitismo» —una denominación encaminada a desdramatizar la explotación del hombre por el hombre, asimilándola al mundo de las ciencias de la naturaleza—, con algunas ideas ingeniosas y bastantes tópicos, donde los rasgos que se han señalado anteriormente conducen a resultados tan singulares como el de definir la Revolución rusa como una revuelta contra «la tiranía del mercado», lo que no parece demasiado clarificador, ya que, para poner un solo ejemplo, es difícil admitir que la estructura de la propiedad de la tierra en la Rusia zarista, contra la cual se sublevaron las masas campesinas, fuese el resultado de la acción del mercado, entendido a la manera en que suelen hacerlo estos apologistas de la «libertad económica».[22]

Capítulo 11

LA RECONSTRUCCIÓN. III: LA ESCUELA DE *ANNALES*

Annales, Economies Sociétés Civilisations es hoy una revista de considerable influencia y el portavoz de una corriente historiográfica que se ha convertido en uno de los pilares de la modernización del academicismo, sucedáneo del marxismo, que finge preocupaciones progresistas y procura apartar a quienes trabajan en el terreno de la historia del peligro de adentrarse en la reflexión teórica, sustituida aquí por un conjunto de herramientas metodológicas de la más reluciente novedad y con garantía de «cientifismo». Si nos atenemos a la realidad presente, uno podría definir a la escuela de *Annales* como un funcionalismo que ha tratado de reconstruir la historia con el recurso a una mescolanza, más o menos bien condimentada, de elementos tomados de diversas disciplinas (sociología, antropología, economía).* Sus rasgos más visibles son el eclecticismo (característi-

* En el caso de *Annales* resulta absolutamente imprescindible distinguir entre las aportaciones metodológicas —que corresponde estudiar dentro del campo de la historia de la historiografía— y la teoría subyacente, que es lo que se trata de analizar aquí (distinguir entre las herramientas y el plan). Es imposible negar la trascendencia que ha tenido la labor de divulgación de nuevas técnicas de trabajo efectuada por la revista desde su fundación, que ha contribuido a una renovación formal de la historiografía académica. Pero el mismo carácter instrumental de su influencia hace difícil señalar quienes se sitúan de lleno dentro de los postulados de la escuela y quienes han recibido de ella, simplemente, un impulso actualizador. Si hay que rechazar de plano los intentos efectuados por la gente de *Annales* para anexionarse a un Labrousse que pertenece a otra corriente historiográfica —la del socialismo francés, que pasa

ca habitual del pensamiento académico), una voluntad globalizadora que se justifica por la necesidad de superar la limitación tradicional de los cultivadores de la historia política (pero que es, en realidad, el resultado del uso de un utillaje metodológico heterogéneo, y no siempre coherente), y un esfuerzo por la modernización formal que cumple la función de desviar la atención hacia lo meramente instrumental, encubriendo la ausencia de un pensamiento teórico propiamente dicho.[1]

Pero este recetario no apareció con la revista en 1929, cuando se llamaba *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, flirteaba con el marxismo y, bajo la doble dirección de Lucien Febvre y de Marc Bloch, parecía abierta a las corrientes más progresivas de las ciencias sociales, apartándose gradualmente de unos orígenes tan conservadores como las concepciones de la «síntesis histórica» de Henri Berr y la sociología de la escuela de Durkheim. Todo cambió con la segunda guerra mundial, durante la cual —durante la ocupación alemana de Francia— *Annales* siguió publicándose con diversos

---

por Jaurès y por la pléyade de los grandes historiadores de la Revolución (los Mathiez, Lefebvre, Soboul...) y se hace claramente marxista con Vilar—, resulta también discutible adjudicarles a hombres como Jean Meuvret —de quien en sus *Études d'histoire économique*, A. Colin, París, 1971, se encontrará una relación bibliográfica—, cultivador de una historia económica ortodoxa, o incluso a gentes como Pierre Goubert, cuya gran monografía «regional» —*Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, SEVPEN, París, 1960— recoge la herencia de la geografía humana de Vidal de la Blache y Demangeon (uno de los elementos constitutivos de la formación de Bloch y Febvre, que hoy, curiosamente, parecen olvidar algunos de los actuales miembros de la escuela). Sin contar con la dificultad que entraña situar a quienes trabajan en una extraña zona intermedia, como Michel Vovelle, que difiere claramente de la escuela por la forma en que enjuicia la Revolución (esto es, en algo fundamental), pero flirtea con su estilo y sus métodos de manera equívoca, «one foot in sea and one on shore» (la mejor perspectiva de conjunto de la obra de Vovelle podrá obtenerse a partir de la compilación *De la cave au grenier*, Serge Fleury, Quebec, 1980). Los juicios que aquí se formularán sobre la escuela de *Annales* no deben entenderse, por consiguiente, como aplicados a la práctica concreta de los historiadores de su amplia zona de influencia (se pueden encontrar incluso simbiosis analítico-marxistas, por ejemplo). Lo que aquí se quiere denunciar es el género de teoría —y el proyecto social implícito en ella— que se esconde bajo las formulaciones hechas por los Febvre (desde 1941), Braudel, Le Roy Ladurie y compañía.

títulos —*Annales d'Histoire Sociale*, de 1939 a 1941, y *Mélanges d'Histoire Sociale*, de 1942 a 1944. Preso Marc Bloch, que sería asesinado por los alemanes en 1944, la dirección recaía exclusivamente en Febvre. Sabemos que existe una carta de Marc Bloch a Febvre, escrita en 1941, en que propone dejar de publicar la revista mientras dure la ocupación. Febvre opinó de modo distinto y optó por acomodarse a la situación. De 1941 data, precisamente, el viraje «teórico» de Febvre, cuando minimiza el alcance del título que se dio a la revista en 1929, diciéndonos que lo de «económica» era un «residuo» de las discusiones suscitadas por el materialismo histórico —lo que aprovecha para desvanecer cualquier sospecha de «economicismo subversivo»— y tiene incluso el valor de decirnos que lo de «social» no significaba nada y que «lo recogimos por eso mismo». Podría pensarse que estas afirmaciones, con lo que tienen de desmarque respecto del marxismo, eran fruto obligado de la necesidad de acomodarse a la situación vigente en una Francia repartida entre el gobierno de Pétain y los ocupantes alemanes. Pero lo realmente significativo es que este texto de revisión y acomodamiento fue recogido por Febvre en 1953 en sus *Combats pour l'histoire*, sin matizar ni corregir nada, como expresión programática de su pensamiento: del pensamiento que va a inspirar la nueva etapa de *Annales*, ya con su nombre actual, entre su reaparición de 1946 y el fallecimiento de Febvre en 1956.[2]

De 1956 a 1968 la dirección fue ostentada por Fernand Braudel. La revista acentuó su equívoca evolución teórica, pero mantuvo, cuando menos, la mínima exigencia formal y erudita. Son los años del ascenso de su prestigio, que explican que, después de la crisis universitaria de 1968, con la quiebra del academicismo tradicional, se recurriera a la escuela, provista de una mercancía de aspecto moderno y progresivo, que podía servir para taponar las brechas por donde trataba de introducirse el marxismo. Reemplazado Braudel por una dirección colectiva, la revista comenzará una ruta de fluctuaciones e inconsecuencia, apuntándose a las modas intelectuales del momento, sin preocuparse siquiera de mantener el mínimo rigor que Febvre o Braudel habían exigido de los textos a que daban acogida en sus páginas. Comenzará, al propio tiempo, una operación de borrado de las huellas de sus orígenes, que continuaba todavía a la altura del cincuentenario, en 1979, cuando Burguière recordaba tan sólo los componentes menos conflictivos de su genealogía, olvi-

dándose, por ejemplo, de Simiand, que resultaba mucho más incómodo.[3]

Hay, por consiguiente, unos *Annales* de 1929 a 1939 que requieren atención especial, como lo requiere el pensamiento de Marc Bloch, insuficientemente reflejado en ese texto de la *Apologie pour l'histoire*, que Febvre ha podido publicar póstumamente sin ningún problema por el hecho mismo de que, al fin y a cabo, era «ante todo (...) un repaso de las formas insanas de pensar y hacer historia». Pero esto forma parte de un argumento que aquí no podemos seguir: el del desarrollo alternativo que hubiera podido experimentar, en otras circunstancias, esa realidad ambigua que eran *Annales d'Histoire Économique et Sociale.* Lo que realmente nos interesa —lo que es en la actualidad el pensamiento de la escuela de *Annales*— es algo que arranca del viraje de 1941 y que se manifiesta en la nueva etapa de la revista, desde 1946. Convendrá, por consiguiente, partir del pensamiento de Lucien Febvre: del Lucien Febvre que escribe sus textos de «combate» por una «nueva historia» entre 1941 y 1956.[4]

El primer rasgo definidor del pensamiento de Febvre es el rechazo de la esterilidad del historicismo y de su erudición factual, y la protesta contra el intento de establecer el «hecho histórico» como objetivo supremo, tal vez único, del trabajo del historiador. Y, sobre todo, el combate contra una historia estrictamente política, que sólo se preocupa de establecer «si tal rey determinado había nacido en tal lugar, tal año, y en determinada región había conseguido una victoria decisiva sobre sus vecinos», valiéndonos para ello de los textos; eligiendo y sospesando con cuidado los mejores textos para «componer un relato exacto y preciso». Imagen deformada de la historia académica dominante en Francia, que Febvre ha exagerado, como señala Guerreau, «para dar una apariencia atractiva a su "bricolage" empirista» y un aire «de inteligencia y de unidad al baratillo abigarrado de *Annales*».[5]

A partir de esta negación se suceden tres afirmaciones. La primera es la más fundamental y, a la vez, la más equívoca. Me refiero a la consideración de la historia como ciencia y a la aceptación de una teoría de la historia, de unas leyes propias de ésta. Si Bloch hablaba sin vacilación de la historia como «ciencia de los hombres en el tiempo», Febvre le niega esta condición y la define como «el estudio científicamente elaborado de las diversas actividades y de

las diversas creaciones de los hombres de otros tiempos». La diferencia que haya entre «ciencia» y «estudio científicamente elaborado» se ilumina cuando advertimos que Febvre desvía siempre el problema hacia el de la utilización por parte del historiador de los métodos de otras disciplinas «científicas». Lo que importa es el utillaje, no el proyecto en que éste ha de emplearse.[6]

En segundo lugar, si se ha rechazado una historia estrictamente política ¿qué se propone para reemplazarla? De guiarnos por el título adoptado en 1929 parecería que una historia «económica y social». Pero ya se ha visto que Febvre ha renegado de esta definición original. En 1941 Febvre opina que la tarea del historiador consiste en relacionar aspectos de la vida humana, sin que importe cuáles sean; ninguno tiene una importancia predominante: da lo mismo tratar de relacionar los problemas económicos de una sociedad con su organización política, que su filosofía con sus ideas religiosas. Para dar coherencia a este caos hay dos pretextos. El primero, la alusión al carácter total del hombre, que lleva a un abuso de las palabras «hombre», «vida» y de sus derivados, en un juego que tiene su antecedente inmediato en la filosofía de la vida alemana y que, de haber sido coherente, hubiera conducido de regreso hacia Dilthey. El segundo viene representado por una fórmula más hábil, pero no más clarificadora, al definir el objeto de la historia como «la armonía que, perpetua y espontáneamente, se establece en todas las épocas entre las diversas y sincrónicas condiciones de existencia de los hombres: condiciones morales, condiciones técnicas, condiciones espirituales». Frase que quiere decir, en suma, que todo está relacionado con todo —lo cual no era precisamente un descubrimiento—, pero que no nos dice cómo se establece tal relación. Ya se ha dicho que este viraje se anunció en momentos en que podía parecer obligado el distanciamiento respecto del marxismo, pero que Febvre lo recogió después, al compilar sus escritos «teóricos». Lo realmente significativo es que un texto escrito para los años de la ocupación y del petainismo haya sido mantenido al fijar el rumbo para la nueva etapa. En 1946 Febvre dirá, simplemente, «los *Annales* cambian porque a su alrededor todo cambia». Lo que estaba haciendo era ofrecerse para actuar como fórmula de recambio del marxismo en los años de la guerra fría.[7]

Tercera y última afirmación, de nivel todavía más bajo: la de la necesidad de relacionar la historia con las ciencias vecinas y

modernizar sus métodos de trabajo, rompiendo la limitación que podía significar una dedicación exclusiva al documento escrito: al texto. Lo que dará lugar a algunas de las páginas más sugestivas de Febvre, en las que éste trata de encandilar con las recompensas del método al joven historiador que haga el voto de renunciar a la teoría.*

Todo se reduce, en suma, a una crítica de las limitaciones de la investigación historicista y a una voluntad de abrir las ventanas al presente y las puertas a la colaboración con otras disciplinas que puedan aportar ayuda con sus técnicas; a la ampliación del campo de trabajo y a la renovación de los métodos. Con ello se podía alcanzar una cosecha de trabajos efectuados de acuerdo con las técnicas más innovadoras, pero el resultado final sería una acumulación incoherente de análisis parciales, con los que era muy difícil llegar a construir explicaciones globales válidas. Una salida a esta difícil situación vino a proporcionarla Fernand Braudel con lo que Alain Guerreau ha llamado su «motor de tres tiempos».

El «motor» braudeliano fue presentado por primera vez en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, donde ideó una estructura en tres pisos, caracterizados por sus distintos ritmos de evolución. En la base estaba lo que llamaba la «geohistoria» —una forma de geografía humana aplicada a la historia— a la que correspondía el ritmo más lento: «una historia casi inmóvil, la historia del hombre en sus relaciones con el medio que le rodea». Por encima, un estudio estructural, social, que recibe el título de «Destinos colectivos y movimientos de conjunto» y que, a su vez, se subdivide en cinco planos distintos: 1) las economías (población, precios y moneda, comercio, transporte), 2) los imperios

* «Indudablemente la historia se hace con documentos escritos. Pero también puede hacerse, debe hacerse, sin documentos escritos si éstos no existen. Con todo lo que el ingenio del historiador pueda permitirle utilizar para fabricar su miel, a falta de las flores usuales. Por tanto, con palabras. Con signos. Con paisajes y con tejas. Con formas de campo y malas hierbas. Con eclipses de luna y cabestros. Con exámenes periciales de piedras realizados por geólogos y análisis de espadas de metal realizados por químicos. En una palabra: con todo lo que siendo del hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre» (Lucien Febvre, *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, París, 1953, p. 428).

(estructura política), 3) las civilizaciones (las formas de pensar), 4) las sociedades (burguesía, reacción señorial, miseria y bandidaje) y 5) las formas de la guerra. La tercera parte —que recibe el título de «Los acontecimientos, la política y los hombres»— era una exposición de historia política a la manera tradicional. El problema mayor consiste en que esta estructura en tres pisos le sirve para depositarlo todo ordenadamente, pero no hay ninguna relación efectiva entre los diversos estratos que pueda conducir del almacenamiento sistemático —que ya era un adelanto con respecto a la dispersión de otras obras de la escuela— a una explicación integrada. De la casi inmóvil presencia del espacio o del clima hasta los acontecimientos políticos cotidianos, no hay nexos que nos expliquen cómo los elementos de uno de los planos actúan sobre los de otros, para enlazarlos en una explicación global.[8]

Algunos escritos teóricos posteriores tratarían de justificar esta estructura. Braudel nos dice en ellos, para empezar, que hay en la historia diversos tiempos. Los viejos historiadores sólo sabían ver el tiempo corto, el ritmo breve de la historia de los acontecimientos. Y esto no lo es todo. Hay que abordar las realidades sociales, «todas las formas amplias de la vida colectiva, las economías, las instituciones, las arquitecturas sociales, las mismas civilizaciones, sobre todo éstas». El problema consiste en que todas estas realidades parecen tener, a su vez, ritmos distintos: hay unos ciclos económicos, una coyuntura social (?) y «una historia particularmente lenta de las civilizaciones». Por debajo, todavía, un ritmo de base: «hay además, más lenta aún que la historia de las civilizaciones, casi inmóvil, una historia de los hombres en relación con la tierra que los sostiene y los nutre».[9]

La fórmula de Braudel recogía en una especie de programa integral algunos rasgos de la tradición de *Annales*: el gusto por la geografía, la preocupación por la historia económica (entendida de manera descriptiva y superficial, y limitada siempre a la circulación, sin tocar los problemas de la producción), la conciencia de la interrelación que existe entre los diversos estratos con que el historiador tropieza al estudiar una sociedad y una época. El resultado fue un libro bien escrito, lleno de sugerencias y de hallazgos parciales, pero, en suma, descriptivo, sin un hilo conductor que enlazara las tres grandes rebanadas. La prueba la tenemos en que no aporta apenas nada al conocimiento del problema fundamental de la época

de que se ocupa: el del tránsito del feudalismo al capitalismo. La inconsistencia del procedimiento, del método braudeliano de los «tres tiempos», aparece con toda crudeza cuando comprobamos que él mismo lo ha abandonado al abordar su segunda gran obra. Que allí adoptará una estructura trinitaria enteramente distinta, que se olvida por completo de los tiempos. Es entonces cuando uno se da cuenta de que la arquitectura de *El Mediterráneo* era un puro artificio literario, y que la teorización de los tres tiempos no ha sido más que un intento de racionalizarla a posteriori.

Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII, aparecido en 1979, no es propiamente una obra de investigación, sino algo así como una suma de lecturas sobre la que se construye un edificio de elucubración teórica. Se repite aquí un esquema trinitario, pero los pisos no corresponden ahora a los tiempos, como en *El Mediterráneo*, sino a la distinta caracterización de las actividades económicas. En el escalón inferior está la «civilización material» o «vida material», toda la actividad de base que escapa al mercado: «esta infraeconomía, esta otra mitad informal de la actividad económica, la de la autosuficiencia, la del intercambio de los productos y los servicios en un radio muy corto». En el segundo plano, el de la economía propiamente dicha, encontramos toda la actividad ligada al intercambio mercantil, donde se respetan las reglas de la competencia perfecta, tal como aparecen descritas en los manuales. Es «la economía llamada de mercado, esto es los mecanismos de la producción y del intercambio ligados a las actividades rurales, a los tenderetes, a los talleres, a las tiendas, a las bolsas, a los bancos, a las ferias y, naturalmente, a los mercados». Es «el mundo de la transparencia y de la regularidad, donde cada uno puede saber anticipadamente, instruido por la experiencia común, cómo se desarrollarán los procesos del intercambio». Ésta es la economía que se refleja habitualmente en las estadísticas. Ésta es la clase de economía de que se habían ocupado habitualmente los hombres de la escuela de *Annales*. Pero ahora Braudel ha descubierto todavía un tercer piso: una zona opaca donde actúa el juego de las «jerarquías sociales activas», del monopolio y del privilegio, que falsean el intercambio igual en provecho propio, operando «en circuitos y cálculos que el común de los hombres ignora». Éste es, para Braudel, el verdadero capitalismo, que escapa a las reglas de la competencia y del mercado, que se puede rastrear en la historia desde la antigüedad, que

pasa por los mercaderes de Génova del siglo XVI y los de Amsterdam del siglo XVIII y conduce en línea recta a las multinacionales del siglo XX. Para decirlo brevemente: para Braudel el capitalismo es especulación, como se advierte cuando utiliza como equivalentes las expresiones «pequeña especulación» y «microcapitalismo».[10]

¿Se puede explicar el capitalismo con semejante esquema? Sólo si se acepta su peculiarísima y limitada definición y uno se resigna a moverse exclusivamente en el plano de los intercambios. Obsérvese que los tres niveles de Braudel podrían definirse como economía fuera del mercado, economía del mercado perfecto y economía de un mercado falseado por el monopolio y la especulación —o como autoconsumo y trueque, intercambio igual e intercambio desigual—. Los hombres sólo se relacionan entre sí como compradores y vendedores. A Braudel le escapan por completo, en contrapartida, las relaciones que se establecen entre señores y vasallos, y entre empresarios y asalariados, con lo que elimina de hecho el tema de la explotación. En tres grandes tomos sobre el capitalismo no hay ni siquiera una página entera dedicada al salario. ¿No es esto revelador de que el capitalismo de Braudel tiene muy poco que ver con el que impulsó la industrialización, configuró el mundo en que vivimos y domina nuestras sociedades?

No extrañará demasiado que este recorrido por el mundo y la historia acabe con la negación de cualquier esperanza de superar el capitalismo, afirmando que la crisis iniciada en los años 1970 es grave, pero que «el capitalismo como sistema tiene todas las oportunidades de sobrevivir. Económicamente (no digo ideológicamente) puede incluso salir reforzado».[11]

Braudel ha representado un intento frustrado de introducir coherencia en ese funcionalismo sin base teórica propia que es la escuela de *Annales*. Frustrado porque ha sido incapaz de crear una armazón que pudiese dar sentido a las múltiples investigaciones parciales de los miembros de la escuela. Las razones de este fracaso se comprenden cuando se observa que en 1980, reivindicando para sí el mérito de haber introducido en *Annales* el concepto de estructura —del que da una definición tan trivial como «la estructura es lo que dura a través del tiempo, es la continuidad, la permanencia»—, rechaza el estructuralismo de Lévi-Strauss porque pretende erigir un método de investigación social basado en el análisis de estructuras estables y de las reglas por las que se pasa de unas a otras (o, dicho

a la Braudel, porque piensa «que en el juego oscuro de una sociedad hay relaciones de orden matemático por las que una situación conduce a otra»). Para Braudel, en cambio, las estructuras son, simplemente, permanencias aisladas como ésta: «no hay una capital sin un archipiélago de ciudades, no hay ciudad sin pueblos, no hay pueblos sin campos». Es evidente que con esta disolución del concepto de estructura no se puede construir un esquema interpretativo que alcance a dar una explicación global de la evolución de las sociedades humanas.[12]

No habrá de extrañar, por consiguiente, que la escuela haya caído por unos años —después de que Braudel abandonara la dirección efectiva de la revista, lo que, como se ha dicho, se reflejaría en un descenso del mínimo rigor que había mantenido hasta entonces— bajo el hechizo del estructuralismo levistraussiano, que por lo menos ofrecía pautas para la construcción de explicaciones globales, y que se publicaran en ella cosas tan increíbles como un artículo titulado «Realeza y ambigüedad sexual», donde se intentaba arrojar luz sobre la naturaleza de la monarquía en Bizancio explicándonos que el monarca era un personaje ambiguo desde el punto de vista sexual, que el elemento femenino está simbolizado por los ritos de la coronación, que cubren y envuelven, y el masculino por el acto de levantarse en el trono, por la erección, con frases como: «sobre el trono, el rey-emperador concentra los papeles masculino y femenino en una tensión dramática». O que haya seguido con la imitación más superficial de los métodos antropológicos, como en el caso del *Montaillou, village occitan*, de Emmanuel Le Roy Ladurie, un libro picante y vacío,* donde todo se reduce a sexo y reli-

* Pero ese *Montaillou* tan jaleado por todos los medios publicitarios del academicismo y de la cultura oficial resulta una auténtica joya al lado del nuevo y grueso mamotreto del mismo autor: *L'argent, l'amour et la mort en Pays d'Oc*, Seuil, París, 1980, un rollo geométrico-literario-estructural escrito con una erudición precaria —al hablar del trovador Bernat de Ventadour, escrito a la francesa, no se le ocurre otra cosa que remitir al *Diccionario de autores* de Bompiani (p. 150)—, y con un capítulo en que se llega a la despatarrante conclusión históricosocial de que los matrimonios se solían contraer entre hombres y mujeres de niveles de fortuna semejantes —y se cuantifica con una correlación de 0,86— (pp. 158-174). La segunda parte, titulada «El amor, el dinero y la muerte», es una incursión de folklorista aficionado, especie de caricatura de

gión, con lo que se ha conseguido el feliz resultado de eliminar de la vida de los hombres el trabajo y la explotación, de modo que el lugar que en una monografía histórica razonable se hubiera destinado al análisis del funcionamiento del sistema feudal en que estos campesinos vivían es ocupado aquí por la descripción de la forma en que se quitan los piojos los unos a los otros o por el relato de las aventuras amorosas del cura del lugar.[13]

Su gusto por la modernización metodológica y su pretensión globalizadora, que se ofrecían como una alternativa al materialismo histórico,* han hecho que, en los últimos años, la escuela de *Annales* haya tenido una irradiación considerable en el mundo académico, en especial en los Estados Unidos. Pero este florecimiento no ha hecho más que poner de relieve sus debilidades: la ausencia de un pensamiento coherente, que la obliga a contentarse con aproximaciones parciales a los problemas estudiados, la insistencia en lo instrumental para suplir con una atención exclusiva al método la falta de una teoría, la adopción frívola y poco meditada de principios tomados de otras disciplinas, hasta hacer aparecer a la revista como un simple reflejo de las modas intelectuales vigentes en Francia, adoptadas sin crítica alguna.[14]

Para disimular su incapacidad de enunciar un cuadro de principios teóricos que pueda someterse a discusión, los miembros de la escuela han caído en una especie de fiebre metodológica que les lleva a publicar libro tras libro de reflexiones sobre la historia. Libros como *Le territoire de l'historien*, donde Le Roy Ladurie dice cosas tan sensacionales como que «el historiador de mañana será programador o no será», que viene a ser como si un hombre de fines del siglo XV hubiese dicho que «el historiador de mañana será impre-

---

La rama dorada de Frazer, en que se da la vuelta a medio mundo, en pos de un tema popular, para acabar no explicando nada útil sobre la sociedad que se supone se ha estado estudiando.

* El propio Braudel asume este carácter de alternativa cuando asegura que sus relaciones con el marxismo no son ni buenas ni malas, sino iguales a cero, y dialoga con Marx de igual a igual, para corregirle sus errores teóricos, con elucubraciones como ésta: «Para mí el error esencial de Marx es considerar la sociedad plana. Para mí tiene un espesor y una geometría en el espacio. Y creo que tengo razón: es la única diferencia entre él y yo» («Fernand Braudel, intervista a cura di Marco d'Eramo», en *Mondoperaio*, n.º 5, mayo 1980, pp. 133-142).

sor o no será». Como *Histoire science sociale*, un volumen de más de cuatrocientas páginas de elucubraciones sobre la religión, el arroz, la vida y la muerte que Pierre Chaunu se envanece de haber escrito en menos de un mes y medio. O como esa enciclopedia sobre *La nueva historia*, donde los socios del club de *Annales*, además de elogiarse los unos a los otros, exhiben toda su chatarra y llegan al regocijante descubrimiento de que también la moda histórica se dirige desde París, y que ellos son sus artífices supremos, conclusión que se alcanza por el elemental procedimiento de no tomar en cuenta más que lo que ellos mismos hacen (olvidando que hay en la propia Francia una tradición historiográfica «socialista» mucho más seria). Libros, en suma, donde la multiplicidad de los temas abordados, que pretende ser un reflejo de la diversidad y riqueza de la investigación, apenas consigue ocultar la total falta de ideas.[15]

Ausencia de ideas no significa, sin embargo, ausencia de intenciones. La función ideológica —política— de los hombres de *Annales* no puede ser más clara y su posición actual resulta coherente con el rumbo iniciado por Febvre en 1941. *Annales* da buena acogida a todos los ataques contra los «mitos del progreso y de la revolución». En sus páginas Chaussinand-Nogaret sostiene que la Revolución francesa no surgió de una oposición política o ideológica entre burguesía y aristocracia, que pensaban lo mismo y tenían los mismos objetivos, sino del oportunismo de la burguesía que, cuando descubrió la amenaza de las masas populares, asustada, «gritó con el pueblo y desvió hacia los aristócratas la tempestad que podía llevársela».* Uno de sus directores actuales, Marc Ferro, se ha empeñado

* La destrucción del «mito» de la Revolución francesa se ha convertido en uno de los objetivos centrales del academicismo conservador, en especial desde el viraje reaccionario de la guerra fría. *Annales* se había sumado a esta causa con apariencias de objetividad. Una de sus contribuciones más notables fue un artículo de F. Crouzet sobre el crecimiento económico en Francia y en Inglaterra en el siglo XVIII (*Annales*, 21, 1966, n.º 2, pp. 254-291), donde se sostenía que el ritmo de progreso de ambas economías había sido muy semejante en el siglo XVIII y que el atraso francés del siglo XIX sólo podía deberse a la «catástrofe nacional» de la revolución y a los veinte años de guerra subsiguientes. Crouzet entrecomillaba lo de «catástrofe nacional» y lo citaba como tomado de un libro de Lévy-Leboyer (quien, a su vez, se remitía a un artículo anterior de Crouzet, devolviéndole así una paternidad que todavía debía resultar incómoda). En los últimos años, sin embargo, no hay ni siquiera preocu-

por su parte en destruir también «el mito de la Revolución rusa». Sólo que, en este caso, el empeño va más allá, porque se trata de destruir, a la vez, cualquier concepción, y en especial el marxismo, que haya participado de la creencia en «el mito del progreso». No hay progreso más que en el terreno científico; no en los dominios de lo político o lo social. De esta postura de Ferro cuesta poco pasar a la de un Braudel para quien una de las estructuras permanentes de la historia es que toda sociedad es jerarquizada, y que, tras un discurso poco coherente sobre la resistencia «anticapitalista» de las economías «sumergidas» —tras una apología del trabajo negro y del fraude fiscal—, acaba afirmando que el capitalismo es inevitable.[16]

En el escenario de la reconstrucción de la historia la escuela de *Annales* no ha asumido el papel de defender explícitamente las excelencias del capitalismo, como lo han hecho ciertos sectores de la «novísima historia económica». Ha propuesto un funcionalismo ecléctico como fórmula de recambio a cualquier interpretación evolutiva (o a funcionalismos demasiado limitados, por su dependencia del cuerpo teórico de una sola disciplina) y ha trabajado para desvanecer las ilusiones acerca de los conceptos de evolución y progreso. Su tarea principal ha sido la de limpiar el terreno de soluciones alternativas, demostrar la inutilidad de las revoluciones y desviar la atención desde los grandes problemas al «juego oscuro» de las sociedades. Como no hay seguridad de progreso más que en la ciencia, dediquémonos a hacer avanzar la ciencia, a jugar con microscopios

---

pación por guardar las formas, y *Annales* acoge cualquier ataque antirrevolucionario que se tercie. Uno de sus cerebros, Le Roy Ladurie, se ha apuntado hace unos años a la causa, haciendo honor a una trayectoria política personal de lo más equívoco, con un planteamiento que ya ni siquiera ataca frontalmente la revolución, sino que prácticamente la hace desaparecer. Refiriéndose al campo francés a fines del siglo XVIII, Le Roy asegura que la contradicción entre capitalismo y feudalismo era uno entre muchos otros conflictos —en modo alguno el fundamental—, y que si la sociedad rural francesa ha llegado a ser momentáneamente revolucionaria, ello se debe a que su mismo crecimiento la había convertido en «disfuncional» o «desequilibrada». La revolución «se inscribe en la línea de los crecimientos del siglo» y es, a un tiempo, «ruptura» y «continuidad»: poco más que un incidente (E. Le Roy Ladurie en G. Duby y A. Wallon, *Histoire de la France rurale*, II —de 1340 à 1789—, Seuil, París, 1975, p. 591).

electrónicos y ordenadores, con pesos atómicos y análisis de polen, y arrinconemos los viejos mitos desacreditados del progreso social, de origen irracional y religioso —«la idea socialista ha nacido en el seno del ideal religioso», dice Ferro—. Que en el terreno de donde la gente de *Annales* ha arrancado las «malezas» de mitos y utopías no pueda crecer otra planta que la del capitalismo no es culpa suya. Esos «hombres de izquierdas sin empeño ni por los socialistas ni por los comunistas» —que es como se autodefine Braudel— se limitarán a recoger su modesta participación en los beneficios y a seguir con su tarea de conducir a los jóvenes por los senderos luminosos de la ciencia, donde la palabra «explotación» no tiene sentido, porque no es sino una de esas estructuras permanentes, «natural» e inevitable como la sucesión de la lluvia y la sequía.

Capítulo 12

EL MARXISMO EN EL SIGLO XX. I: DESNATURALIZACIÓN Y DOGMATISMO

La evolución del materialismo histórico —y de la práctica historiográfica nacida de él— entre la muerte de Engels (1895) y nuestros días puede considerarse enmarcada en un doble proceso de desnaturalización y de recuperación. Aunque ambos aspectos son en buena medida simultáneos, ha parecido que convenía aquí separarlos y comenzar por el que se inició primero: la progresiva desnaturalización del pensamiento histórico marxista de la Segunda Internacional y la fosilización dogmática del de la Tercera, culminada en el estalinismo y prolongada por las corrientes contemporáneas del estructuralismo marxista.

Para comprender la primera etapa de este proceso, lo que hemos calificado de desnaturalización, es preciso partir de un conjunto de cambios históricos que tuvieron una fuerte influencia en la llamada «crisis del marxismo» de los años de fines del siglo XIX. El primero fue la situación objetiva del capitalismo europeo, que vivió entonces un momento de auge, superando la crisis de las décadas precedentes, con lo que parecía que su previsto colapso se retrasaba indefinidamente, a la par que se veían surgir nuevos rasgos que explicaban esta supervivencia, como el desarrollo del capitalismo financiero y la expansión imperialista. Por otra parte, el sistema parecía estar aprendiendo a convivir con un movimiento obrero cada vez más inclinado al economicismo sindicalista —a la obtención inmediata de beneficios por la vía de la negociación— y ello parecía alejar la inminencia de un choque abierto entre burguesía y proletariado. El caso más impresionante de esta desmovilización fue, sin

duda, el de la Inglaterra de la segunda mitad del siglo XIX, donde desapareció toda perspectiva de amenaza revolucionaria. Una actuación que combinaba sabiamente las medidas de represión con las de integración —culminada con la política de reformas del partido liberal a comienzos del siglo XX— permitió lograr que el movimiento sindical más poderoso del mundo entrase decididamente por una vía negociadora, con lo que las esperanzas socialistas se desvanecieron, a partir de 1895, y el terreno quedó libre para el llamado socialismo fabiano, que propugnaba una visión evolutiva de la historia —contra la de la lucha de clases del marxismo— como base racionalizadora de una práctica reformista que había de hacer posible que el socialismo se alcanzase de manera gradual y pacífica.[1]

Estos cambios se presentaron con caracteres singulares en Alemania, donde al crecimiento económico se sumaba la modificación de las relaciones entre gobierno y movimiento obrero, al abolirse las leyes de Bismarck contra los socialistas e iniciarse el ascenso en afiliación y votos de la socialdemocracia. En este contexto, con un partido socialista que había optado por la lucha parlamentaria en lugar de por la revolución, se produjo la discusión acerca del revisionismo, iniciada por Eduard Bernstein (1850-1932) con la publicación, desde 1896, de una serie de artículos sobre «Problemas del socialismo», reunidos en su libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, en 1899. Bernstein defendía la idea de un socialismo evolucionista que tomase el estado por la vía parlamentaria, «para utilizarlo como palanca de la reforma social hasta que alcance finalmente un carácter completamente socialista», y planteaba la necesidad de revisar o abandonar determinados conceptos fundamentales del marxismo, desde su teoría del valor hasta la interpretación materialista de la historia. El escándalo que produjo el libro de Bernstein, contra el cual se alinearon la mayor parte de las grandes figuras de la Segunda Internacional, ocultó entonces que lo único que había hecho era denunciar la necesidad de revisar la doctrina revolucionaria del marxismo para poder ajustarla coherentemente a una práctica política reformista. Porque el carácter reformista y evolutivo del socialismo europeo en estos años no ofrece duda alguna. Contra todas las indignaciones que suscitó, hay que reconocer que Bernstein tenía razón. La concepción de la historia de Marx y su análisis del capitalismo correspondían a un proyecto social de carácter revolucionario. A un proyecto reformista, como el que

ahora se había adoptado, le correspondían una visión evolutiva del pasado —a la manera de la de los fabianos, que habían ejercido fuerte influencia sobre Bernstein— y un análisis del capitalismo contemporáneo que permitiese albergar esperanzas de su transformación. Y tampoco se le puede negar razón cuando pretendía apoyarse en algunos de los textos del Engels maduro, y en especial en sus cartas acerca de la historia, que estaban destinadas, en principio, a atacar ciertas visiones esquemáticas, pero en las que podía advertirse un neto retroceso respecto de la insistencia en el papel de la lucha de clases.[2]

Bernstein podía tener razón, pero la socialdemocracia alemana, y los partidos de la Segunda Internacional en su conjunto, deseaban seguir conservando los aspectos revolucionarios del marxismo como un elemento de legitimación.* A una concepción de la historia que no se discutía, pero que tampoco se empleaba, se le añadía ahora una visión renovada de la crítica del capitalismo, adaptada a los cambios que se habían registrado en éste —capitalismo financiero y expansión imperialista—, y a estas dos piezas se agregaba una práctica reformista —una acción real y cotidiana, no teorizada claramente, como habían pedido Bernstein o los fabianos, porque resultaba incompatible con las otras piezas del sistema socialdemócrata— y una visión del socialismo como algo que había de alcanzarse en el porvenir, como fruto de una evolución en que el peso de las transformaciones económicas y del avance de la conciencia de clase del proletariado habían de conducir fatalmente a la liquidación del capitalismo. No es difícil advertir estos rasgos en el caso de la socialde-

* Gaetano Arfé nos explica que una de las razones fundamentales que decidieron a los socialistas italianos a oponerse al revisionismo de Bernstein —pese a que en estos momentos su práctica política no podía ser más reformista y menos revolucionaria— fue la de evitar el desconcierto de los afiliados. «Una cierta ortodoxia formal tiene sus razones de ser en un partido todavía joven e ideológicamente muy diverso.» Una cosa era ir actualizando y adaptando el marxismo a las circunstancias contemporáneas —y, entre ellas, a la política de un Turati, coherente con sus postulados de «una lenta y gradual transformación» de la sociedad— «pero proclamar de improviso la crisis, aceptar oficialmente la superación del marxismo, equivaldría a abrir en el partido un vacío peligroso y destruiría aquel vínculo fideístico que ayuda, más que ningún otro, a mantener unida la armazón organizativa» (Gaetano Arfé, *Storia del socialismo italiano, 1892-1926*, Einaudi, Turín, 1965², pp. 98-99).

mocracia alemana, donde Kautsky (1854-1938), después de haberse erigido en defensor de la ortodoxia marxista frente al revisionismo, acabó publicando un gran estudio sobre el materialismo histórico en que sostenía que la concepción materialista de la historia «como doctrina puramente científica, no está en absoluto ligada al proletariado», y que, si resultaba «simpática» a la clase obrera, ello se debía únicamente a que en aquellos momentos servía a sus intereses. El fruto real de la práctica política de la socialdemocracia va a ser el de desmovilizar a las masas trabajadoras alemanas —una vez superadas las amenazas revolucionarias de los años que siguieron al término de la primera guerra mundial—, para conducirlas a la tranquila colaboración con el capitalismo, que era el lógico corolario de sus planteamientos teóricos.* Cuando la socialdemocracia alemana abandone el marxismo, después de la segunda guerra mundial, no habrá hecho otra cosa que completar el proceso iniciado a fines del siglo XIX, dando la razón a Bernstein y liquidando lo que se había convertido en una mera liturgia. El programa de Bad Godesberg, de 1959, omite toda referencia a la evolución social, para hablar únicamente de los «valores fundamentales del socialismo», que son libertad y justicia. «De ellos se deduce la política socialista en sus diversas esferas de actividad, y no del discernimiento de leyes del desarrollo histórico supuestamente inevitables.» [3]

Son también estos años de tránsito de un siglo a otro aquéllos en que, por primera vez, se hace un esfuerzo para difundir a escala del movimiento obrero un pensamiento marxista que hasta entonces sólo era conocido por muy pocos —si exceptuamos el *Manifiesto comunista* y algunas afirmaciones, usadas a modo de jaculatorias—. La necesidad de fijar la ortodoxia frente a la herejía revisionista reforzará aun esta tendencia a la codificación en compendios de fácil

* «El conformismo, que desde el principio ha hallado su comodidad en la socialdemocracia, no se refiere sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Ésta es una de las razones de su ulterior fracaso. Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la idea de nadar a favor de la corriente. El desarrollo técnico era el sentido de la corriente con el cual creía estar nadando. A partir de ello no había más que dar un paso para caer en la ilusión de que el trabajo en las fábricas, por hallarse en la dirección del progreso técnico, constituía por sí una acción política» (Walter Benjamin, «Tesis de filosofía de la historia», en *Para una crítica de la violencia*, Premià, México, 1978, p. 126).

asimilación. Tal es, en última instancia, el objetivo de trabajos como los de Labriola (1843-1904) o Plejánov (1856-1918), para citar dos únicos ejemplos, que han contribuido, sin duda, a difundir el conocimiento de los elementos más rudimentarios del pensamiento marxista, pero que, al propio tiempo, han iniciado el proceso que iba a reducirlo a un esquema muerto, del que difícilmente podía surgir ningún enriquecimiento, a la vez que han llevado a su fragmentación, desgajando la interpretación de la historia de la crítica del presente y del proyecto político. En efecto, Labriola y Plejánov han sido los primeros que han intentado algo que Marx y Engels habían rehusado siempre hacer: ofrecernos una interpretación separada de la concepción materialista de la historia.[4]

El caso de Plejánov y de su *Ensayo sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia* (1895) —un extraño título destinado a burlar la vigilancia de la censura zarista— resulta especialmente claro. La exposición que en estas páginas se hace de las raíces históricas del pensamiento de Marx (materialismo francés del siglo XVIII, historiadores de la restauración, socialistas utópicos y filosofía idealista alemana) y de su concepción materialista puede considerarse harto correcta para su tiempo —quiero decir, en la medida en que era posible con el conocimiento que de los escritos de Marx y de Engels se tenía en aquellos momentos, cuando tantas páginas fundamentales estaban por publicar—, pero el resultado final tiene un aspecto catequístico y muerto. Lo que en Marx ha sido concebido como un método abierto, indisolublemente ligado a un proyecto político a largo plazo, se nos presenta aquí cerrado y simplificado, transformado en doctrina, pero en doctrina tan elemental, que resulta difícil ver qué clase de investigación concreta hubiera podido sustentarse en ella. El esquematismo de estas codificaciones puede ayudarnos a entender tanto la incomprensión de Jaurès, a la que nos referiremos seguidamente, como la pobreza de la investigación marxista, algo que Hilferding pretendió justificar, sin razón, por la desconexión de los marxistas respecto del mundo académico,* olvidando que

* «La teoría económica nacional pertenece con toda seguridad a las tareas científicas más difíciles, dada la infinita complejidad de sus manifestaciones. Ahora bien: el marxista se encuentra en una situación muy singular. Excluido de las universidades, que permiten el tiempo necesario para las investigaciones científicas, se ve obligado a no poder realizar

era así como había nacido y se había desarrollado el marxismo.[5]

Sin embargo, el problema de las simplificaciones dogmáticas no iba a hacer más que agravarse con el triunfo de la revolución bolchevique de 1917. La necesidad de difundir los principios que constituían la base ideológica de las nuevas formas de organización de la sociedad, y que justificaban el estado creado para defenderlas, obligaba a preparar exposiciones pedagógicas del marxismo, que ya no habían de ser tan sólo críticas del orden capitalista, sino legitimadoras del nuevo sistema aparecido como consecuencia de la revolución. Si nos fijamos en *El ABC del comunismo*, de Bujarin (1888-1937) y Preobrazhenski (1886-1937), y en *La teoría del materialismo histórico: Manual popular de sociología marxista*, de Bujarin —dos libros que constituyeron, para la generación inmediatamente posterior a 1917, «el saber básico del joven comunista», por el que se pasaba antes de entrar en Marx y en Lenin— comprenderemos los rasgos peculiares de tales intentos. El primero de ellos es, evidentemente, un empobrecimiento teórico que conduce a la fosilización dogmática. Es lo que Gramsci ha denunciado respecto del *Manual* bujariniano: «La reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la dañina tendencia a (...) reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico, que da la impresión de tener toda la historia en el bolsillo». Pero había algo más. Una sociología es, fundamentalmente, un análisis de las leyes de equilibrio de una sociedad y presupone la admisión de ésta como marco en que tiene lugar el desarrollo histórico. El análisis crítico se seguirá reservando para la sociedad anterior —como habían hecho los científicos sociales burgueses, al destacar la historicidad del feudalismo y analizar, en cambio, las formas de la sociedad capitalista como racionales, «naturales» y estables: permanentes— mientras que se dará por supuesto que el juego ineluctable de las leyes del desarrollo económico acabará configurando en el seno de la sociedad soviética el socialismo. Así reaparece, curiosamente, ese mismo economicismo de la Segunda In-

---

su trabajo científico sino en los ratos de descanso que le dejan sus horas de lucha política. Sería injusto exigir de los combatientes que su trabajo en el edificio de la ciencia avance con la misma rapidez que el de los tranquilos albañiles, si ello no revelara la confianza que se tiene en su capacidad de rendimiento» (Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, Technos, Madrid, 1963, pp. 10-11).

ternacional, que allá servía de justificación del reformismo; así se prepara, también, uno de los pilares del análisis social del estalinismo, con su concepción «científico-naturalista» de la historia y su fe en el juego inevitable de las leyes económicas.[6]

Estos dos rasgos —simplificación catequística y función conservadora al servicio del orden establecido— se reflejarán especialmente en la historia, donde van a cobrar especial relieve después de la crisis de 1927 a 1929, de la que surge el fenómeno que acostumbramos a llamar estalinismo. Un fenómeno que no debe interpretarse, como se hace habitualmente, en términos de psicología personal o de mezquina lucha por el poder, sino como crisis social. Recientemente, Michal Reiman ha propuesto una explicación centrada en el fracaso —evidente hacia 1927, a los diez años de la revolución— en lograr el crecimiento industrial ambicionado y que se suponía una condición para la victoria del socialismo. La propia revolución, al satisfacer una serie de aspiraciones populares, había roto los mecanismos de acumulación de capital existentes con anterioridad, y las destrucciones de la guerra mundial y de la guerra civil habían agravado considerablemente la situación. A fines de 1927 resultaba evidente que no se podía satisfacer las demandas de productos industriales de la población rusa, lo que invalidaba las posibilidades de alcanzar el desarrollo industrial por la vía de la NEP. Y se escogió el salto hacia adelante: la movilización general de los recursos, aun a costa de sacrificar muchas de las conquistas populares obtenidas de la revolución. La función del terror no era tanto la de liquidar la oposición política como la de facilitar este cambio de rumbo; era, en palabras de Reiman, «un medio de transformación violenta de las condiciones de vida y trabajo de millones de personas», que reforzaría las peores formas de opresión social. En este contexto se puede entender el uso que había de hacerse de la versión codificada del materialismo histórico —esa extraña cosa llamada «marxismo-leninismo»— como forma de legitimación, y el grado de distorsión que introduciría su subordinación a las necesidades políticas coyunturales: a las directrices «de partido».[7]

Tras el triunfo de la revolución, los bolcheviques se encontraron con que disponían de un solo historiador con prestigio académico reconocido, Mijail Pokrovski (1868-1932), que puso al servicio de la Rusia soviética su valía intelectual y sus capacidades de organizador político. Ello le indujo a mezclar la tarea del historiador con

las necesidades coyunturales del dirigente de partido, e hizo de él, desde 1920, uno de los primeros acusadores de los historiadores burgueses, cuya actividad se había tolerado hasta entonces. Los grandes debates internos de los historiadores marxistas en estos años fueron los relacionados con el modo de producción asiático, con el desarrollo del capitalismo en Rusia y con el papel de los bolcheviques en la Segunda Internacional. Dejando para más adelante el primero, el de mayor trascendencia teórica, los otros dos pueden ilustrarnos acerca de la subordinación progresiva de la investigación histórica a las luchas internas del partido. Pokrovski había apoyado la idea de un temprano desarrollo capitalista, que servía de apoyo a la teoría del socialismo en un solo país; pero una vez ganada esta batalla, las necesidades de los años del primer plan quinquenal exigían modificar la óptica, para destacar el atraso de la Rusia prerrevolucionaria, en contraste con las conquistas de la planificación, lo que exigió arrumbar el temprano capitalismo comercial ruso. Peor fue lo sucedido en la disputa sobre la actuación de los bolcheviques en la Segunda Internacional. Aquí los propios historiadores se descalificaban, acusándose de mencheviques y de poco marxistas, y acabaron pidiendo el arbitraje de los políticos. Cuando éste llegó, con la carta de Stalin «Algunas cuestiones de historia del bolchevismo», publicada en octubre de 1931, fue para ver como se acusaba de «antipartido y semitrotskistas» a quienes se atrevían a poner en duda que Lenin hubiese luchado contra el centrismo socialdemócrata antes de 1914,* fulminando a las «ratas de archivo» que pretendían argu-

* Un año antes, un amigo de la revolución, Panait Istrati, señalaba el tremendo avance del dogmatismo, partiendo de la anécdota vivida cuando una niña de siete años, interrumpiendo la conversación que mantenía Istrati con su padre, le había amonestado: «Lenin no se ha equivocado jamás». «Os cito estas palabras de una niña sólo para indicar el peligro que presenta, desde el punto de vista de la formación de la joven generación soviética, la canonización de un Lenin genial, infalible, aplastante, que ha hecho solo la revolución de octubre (nada es más falso), ninguna de cuyas palabras puede ser puesta en duda, que basta con citar bien para tener razón, y cuya interpretación, además, está rigurosamente reservada a los dirigentes del partido. Toda la enseñanza del estado, toda la propaganda del partido, toda la doctrina difundida por la prensa se fundan en esta doctrina oficial, cuyas deformaciones utilitarias, con frecuencia sorprendentes, han podido seguirse en el curso de los últimos años. Las revistas de cine, de deportes, de ferroviarios, de jugadores de ajedrez, de

mentar su tesis con la falta de documentos que demostrasen la postura políticamente correcta. La misión del historiador quedaba reducida a apoyar las necesidades políticas coyunturales, aunque fuese a costa de desmentir hoy lo que había afirmado ayer. Pokrovski murió a tiempo de ahorrarse ver cómo, en 1938, sus interpretaciones de la historia rusa eran descalificadas oficialmente —acusándole de «distorsión antimarxista» y de «vulgarización»—, en momentos en que interesaba recuperar una visión más patriótica.[8]

El problema del «modo de producción asiático», aunque nacido de coordenadas políticas semejantes, iba a tener más trascendencia, puesto que implicaba cuestiones fundamentales en la comprensión del marxismo. En el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx había escrito: «Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica». Si a eso se le añade, por un extremo, el comunismo primitivo, y el socialismo, por el otro, tenemos un conjunto de seis etapas; pero mientras cinco de ellas pueden enlazarse en una secuencia (y pueden convertirse en pauta interpretativa de la historia universal), la sexta, el modo de producción asiático, queda descolgada, sin que se vea cómo encajar, por ejemplo, en la historia europea una fase que se ha construido sobre el modelo de las sociedades hidráulicas de Asia. El problema tomó naturaleza política con motivo de las discusiones acerca de la política a seguir en China. Quienes interpretaban que la sociedad china se encontraba en una fase feudal, propugnaban la alianza de los comunistas con la burguesía nacional; si se suponía que lo que dominaba en China eran ya las relaciones capitalistas, como pensaba Trotski, había que buscar la hegemonía del proletariado. Pensar en algo así como que se estaba en la transición del modo de producción asiático al capitalismo, en cambio, dejaba a los fabricantes de recetas teóricas sin argumentos para plantear una línea política. El resultado, como es bien sabido, es que la política china resultó un tremendo desastre,

---

las jóvenes madres o de los tribunales publican muchas veces al año retratos de Lenin acompañados de artículos *ad hoc*. Hay ahí una forma de eliminar a los vivos para dejar todo el espacio al muerto que conviene a una burocracia más experta en el arte de comentar los textos que en la búsqueda intelectual» (Panait Istrati, *Soviets 1929*, Rieder, París, 1929, pp. 168-170).

saldado a costa de muchas vidas humanas. En las reuniones celebradas en Tiflis y Leningrado, en 1930 y 1931, los historiadores rusos decidieron desembarazarse del modo de producción asiático,* considerado por algunos como una forma peculiar del feudalismo en Oriente, con lo que se despejó el camino para construir un esquema cerrado de cinco etapas, que fue consagrado por Stalin en 1938: «La historia conoce cinco tipos fundamentales de relaciones de producción: la comunidad primitiva, la esclavitud, el régimen feudal, el régimen capitalista y el régimen socialista». Con ello tenemos un «esquema único y necesario por el cual han de pasar todas las sociedades»: un armazón que el historiador ha de rellenar con hechos.** El camino para convertir el materialismo histórico en una filosofía de la historia —algo contra lo que Marx había luchado explícitamente— había llegado casi a su término.[9]

* Una víctima de este debate fue, en cierto modo, Karl A. Wittfogel, experto en asuntos asiáticos de la Internacional comunista, defensor de una interpretación sobre la base de suponer la existencia de un modo de producción asiático en China, que acabó rompiendo con el comunismo y metamorfoseando su tesis en *El despotismo oriental*, libro aparecido en Estados Unidos en 1957, donde el análisis de las sociedades asiáticas antiguas le servía, ahora, para hacer un paralelo entre el despotismo oriental de las sociedades hidráulicas y el del socialismo actual (caracterizado como un sistema esclavista de base industrial). Wittfogel no se contentó con esta sorprendente utilización de sus viejos análisis marxistas, sino que colaboró entusiásticamente en la «caza de brujas» del maccartismo, hasta extremos que sus propios colegas académicos consideraron excesivos.

** Un ejemplo divertido de las consecuencias a que puede llevar la universalización forzosa del esquema nos lo da Manuel Moreno Fraginals: «El libro de historia que más se vendió en Cuba —se editaron cerca de un millón de ejemplares— decía cosas como éstas, ya que había que ajustar un esquema marxista a una realidad histórica: la etapa de la comunidad primitiva, ya la tenemos resuelta; son los indios tainos que viven en Cuba. Hay esclavismo: son los esclavos indios y los esclavos negros. Después venía el feudalismo, y no tenían donde meterlo porque les coincidía con el esclavismo, y lo solucionaron de una manera genial: el patronato correspondería a esta etapa, ya que sirve de puente entre la esclavitud y el movimiento asalariado. Entonces hay un feudalismo que comenzó el día 10 de enero de 1883 y terminó el 15 de marzo de 1885. Resuelto el problema. Lógicamente, después venía el capitalismo y ya tenemos escrita la historia de Cuba» (M. Moreno Fraginals, «La nueva historia cubana», en *Quaderns del Centre de Treball i Documentació*, n.º 1, 1981, pp. 67-86; cita literal de la p. 74. Transcripción de una charla dada el 26-IX-1979).

La aparición de un academicismo marxista se caracteriza por una serie de rasgos que recuerdan procesos semejantes de fosilización de un pensamiento revolucionario, en otros momentos de la historia, cuando los grupos dominantes consideran que ya han completado su revolución y que han establecido las condiciones para «evolucionar» hacia las metas fijadas, lo que conduce a pensar que cualquier nueva tentativa para subvertir el orden establecido es contrarrevolucionaria, y frenan la vertiente crítica de su pensamiento, que sólo se ejerce ahora hacia el pasado. La historia se pone entonces al servicio de la consolidación del sistema, se fosiliza y no conserva más que ecos de la vieja terminología revolucionaria.

El primero de tales rasgos es la separación entre una teoría esclerotizada y una práctica que, pese a todo su empacho de citas de Marx, se ha convertido en meramente positivista. La mayor parte de lo que se produce en la Unión Soviética en materia de teoría de la historia es pura fraseología de escolasticismo marxista, bien sea en elucubraciones filosóficas que apenas si han cambiado del estalinismo para acá,* bien en catecismos que no se distinguen demasiado de los utilizados, en otros lugares, para la enseñanza de la religión, y donde las citas de los santos padres fundadores del marxismo se utilizan para acabar concluyendo que «los filósofos marxistas unen las palabras con los hechos, la teoría con la práctica, la filosofía con la política del Partido Comunista y del Estado Soviético». Y donde

* Véase, como ejemplo, la forma en que resuelve el problema de la lista cerrada de los modos de producción —o «formaciones socioeconómicas», que es lo mismo para los filósofos soviéticos— un autor reciente («doctor en ciencias filosóficas, profesor y destacado filósofo soviético», según reza la cubierta de su libro). Tras afirmar que «en los círculos científicos no han terminado las discusiones referentes al número de las formaciones socioeconómicas», y que el problema del modo de producción asiático «provoca las más agudas polémicas», concluye: «Sin detenernos de modo especial sobre estos problemas en discusión, expondremos lo que ha sido establecido sólidamente por la ciencia. Con plena certeza puede hablarse de cinco formaciones socioeconómicas, que son las etapas fundamentales de la historia de la humanidad, las etapas más importantes del progreso social. Se trata del régimen de la comunidad primitiva, de la sociedad esclavista, de la sociedad feudal, de la sociedad capitalista y de la sociedad comunista, cuya primera fase —el socialismo— ha sido construida ya en muchos países del mundo» (J. Mondzhián, *Etapas de la historia. Teoría marxista de las formaciones socioeconómicas*, Progreso, Moscú, 1980, pp. 49-50). Para eso no hacía falta defenestrar a Stalin.

la visión de la historia se contenta con simplificaciones tan elementales como la de afirmar que «las insurrecciones de los esclavos llevaron a la ruina a la sociedad esclavista y a la aparición de la formación feudal». Por otro lado, las publicaciones más comprometidas, como son las historias oficiales de la Revolución bolchevique, son productos del más estricto positivismo, meros relatos de hechos, donde lo único que importa es calibrar adecuadamente la importancia que se da a cada protagonista, de acuerdo con las consignas «de partido» vigentes. La subordinación a la coyuntura política puede llegar a extremos tan aberrantes como el que se produce cuando dos sesudos miembros de la Academia de Ciencias deciden, en 1964, que «en los últimos años han aparecido en la esfera de la ciencia histórica de la República Popular de China algunas tendencias equivocadas,* que están estrechamente conectadas al curso político, generalmente incorrecto, de la dirección del Partido Comunista de China», sin advertir que ello constituye una confesión de que las «tendencias» en la «ciencia histórica» suelen acomodarse al «curso político» que señalan los dirigentes de los partidos.[10]

Uno de los fenómenos más reveladores lo tenemos en el hecho de que mientras historiadores marxistas realmente creadores han de enfrentarse a graves dificultades, como ha sucedido en Checoslovaquia, se admite sin ningún inconveniente, como sucede en Polonia, que renazcan las formas más conservadoras del viejo academicismo burgués, sin más requisito que el de aderezarlas con un poco de terminología marxista. Que se trate de sostener posturas radicalmente opuestas al marxismo no importa con tal que no induzcan a un análisis crítico del presente. Tal es el caso de Witold Kula, quien en sus *Problemas y métodos de la historia económica* se muestra hostil a cualquier proyecto de «historia integral» y partidario de una historia económica especializada, lo que es rigurosamente antimarxista, por muchas salmodias que se incluyan en el texto (algunas tan risi-

* Luego resulta que las «tendencias equivocadas» que se denuncian se concretan en acusaciones de racismo y de nacionalismo burgués, bien ilustradas por la divertida historia del supuesto descubrimiento de América, en el siglo V, por un monje budista chino —sensacional hallazgo del que el maoísmo trató de sacar políticamente partido. Las críticas son perfectamente válidas, pero tales «tendencias», ni datan del cambio en las relaciones políticas entre China y la Unión Soviética, ni eran más graves en Pekín que en Moscú.

bles como la de asegurar que «la ciencia histórica polaca de la posguerra tiene cada vez más en cuenta la opinión de las masas populares»). Nada tiene de extraño, por consiguiente, que cuando Kula se pone a teorizar sobre el feudalismo, el producto resultante pueda ser criticado tanto por su debilidad como por un eclecticismo teórico que «recoge en sus alforjas un conjunto muy amplio de herencias que proceden desde Adam Smith hasta el marginalismo», sin pasar por el marxismo. Más característica resulta todavía la llamada «escuela de Poznan», cuyo miembro más conocido es Jerzy Topolski, quien ha publicado una *Metodología de la investigación histórica* que hará la felicidad de cualquier aficionado al escolasticismo verbal. La furia clasificatoria sustituye, como es usual en tales productos, a la reflexión: la metodología se divide en tres partes (objetual, pragmática y apragmática), las leyes históricas en tres categorías (sincrónicas, diacrónicas y sincrónico-diacrónicas), y el conjunto del saber histórico se codifica en diez leyes, la última de las cuales, la de la lucha de clases, toma esta formulación, que parece sacada de un manual de sociología funcionalista: «en una sociedad de clases contrapuestas y portadoras, al propio tiempo, de intereses contrastados, se desarrollan posiciones antagónicas, que consisten, en último análisis, en el hecho de que una de las clases tiende a la conservación del tipo de relaciones existentes, mientras que la otra desea su cambio; esto significa que las acciones de una clase provocan contraacciones de la clase opuesta, lo que determina el proceso de los cambios sociales». No habrá de sorprender que la práctica de investigador de Topolski le conduzca a resultados paralelos a los de la escuela de *Annales*, con la que todo el grupo tiene una considerable afinidad. Así llega a la conclusión de que «fue precisamente el aumento de la actividad económica de la nobleza (observada en Europa desde fines de la Edad Media) la que constituyó el impulso que dio inicio a los procesos de acumulación originaria y, en consecuencia, al nacimiento del capitalismo».[11]

Si, como se ha visto, en los países de cultura oficial marxista el academicismo se sucedió a sí mismo, sin que se pueda decir que la liquidación del estalinismo implicara grandes cambios en la historiografía oficial, en el occidente europeo la liberación de los férreos esquemas de los manuales estalinistas inició un proceso de discusión renovadora. Al propio tiempo, sin embargo, otros esquematismos vinieron a suplir a los arrumbados y lo hicieron con un éxito consi-

derable, puesto que facilitaban un acceso rápido al trabajo teórico y permitían la redacción de catecismos, con los que se podía difundir la enseñanza del marxismo —de un cierto marxismo reducido a esquemas mínimos, por lo menos— y ofrecer unas pautas interpretativas de la historia que, por pobres que fuesen, resultaban más satisfactorias que las del academicismo dominante. Amparado por una cobertura filosófica de apariencia respetable, el estructuralismo marxista se convirtió en la forma dominante de difusión del marxismo en la Europa occidental y en la América latina.

La cobertura filosófica le venía dada sobre todo por Althusser, quien, tras criticar «la confusión que reina en el concepto de historia», organizó su restructuración desde el territorio de la filosofía. El modo de producción resultó dividido en estructuras regionales (económica, jurídico-política, ideológica) y se estableció todo un juego de relaciones entre ellas, con el que se pretendía resolver todas las contradicciones (así, por ejemplo, se podía dar satisfacción a los sectores más reaccionarios del academicismo, diciendo que en el feudalismo era la «instancia jurídico-política» la que dominaba, etcétera). Partiendo de una combinatoria de conceptos abstractos se pueden resolver en el plano «teórico» todos los problemas. Una de las formas de hacerlo consiste, por ejemplo, en fabricar un nuevo «modo de producción» —doméstico, tributario, parcelario— al que se le asignan las características que parecen advertirse en el caso que se está estudiando, con lo que se cae en la vieja trampa de sustituir una auténtica elucidación por una reformulación: de dar una solución meramente verbal a las cuestiones planteadas. El secreto consiste en que el razonamiento se mueva siempre en el plano de la máxima abstracción —de la «teoría»— y en que, una vez concluida su operación, acuda a la realidad tan sólo para buscar ejemplos con que ilustrar los resultados. Acomodada de este modo a unos esquemas prefabricados —encajada en ellos—, la realidad no desmiente nunca los resultados de la teorización estructuralista. Los efectos del althusserismo se pueden advertir claramente en sus derivados. En el terreno «teórico», el catecismo de Marta Harnecker explica todo lo que hay que saber sobre teoría de la historia en 30 páginas de pequeño formato que se basan exclusivamente en Althusser, Lenin y Mao Tse-tung (por este orden), y que no contienen ni una sola alusión a algún problema histórico concreto, a algún debate de método. En el terreno de la aplicación de los esquemas a la realidad

—no se la puede llamar propiamente «investigación»— las simplificaciones mecánicas de Poulantzas muestran la pobreza de los resultados que se obtienen. Llevando esta misma línea de pensamiento a su lógica conclusión, dos sociólogos británicos, Hindess y Hirst, afirmaban que la historia era mero conocimiento empírico que no servía para nada y proponían un materialismo histórico reducido a «una teoría general de los modos de producción». Claro que a los dos años descubrían que el concepto de modo de producción no les servía tampoco; pero es que el alejamiento gradual de los hechos concretos —que Hindess y Hirst no usan ya ni como ilustración— permite aumentar la velocidad de elucubración y multiplicar hasta el infinito la cantidad de necedades «teóricas» producidas.[12]

Si cuando se llega a estas formas más extremas el estructuralismo acaba destruyéndose a sí mismo, hay toda una gama de posiciones más matizadas que son aceptadas habitualmente como válidas. Todas coinciden en utilizar una terminología marxista, aunque su relación con el materialismo histórico sea muy diversa. Difieren entre sí, por el contrario, en su grado de abstracción. Entre las formas más extremadas encontraríamos las proposiciones de Samir Amin, que reconstruye toda la historia de África en un esquema simplista y propone una nueva lista de modos de producción para interpretar la historia mundial: 1) el modo de producción comunitario primitivo, 2) el tributario (del que el feudal es una especialización regional), 3) el esclavista, 4) el mercantil simple y 5) el capitalista. Entre las más cercanas al trabajo normal del historiador, la de Perry Anderson, que trata de reinterpretar la historia europea a la luz del marxismo y ha formulado algunas hipótesis interesantes, pero que procede igualmente a partir de unos esquemas teóricos rellenados con evidencias históricas de segunda mano.[13]

A los dos últimos estructuralistas de esta rápida revisión habremos de referirnos también al hablar de las discusiones en torno al origen del capitalismo. André Gunder Frank, uno de los padres de las interpretaciones que ven el subdesarrollo actual como un producto natural y necesario del desarrollo capitalista de las metrópolis, ha añadido hace poco a su análisis un intento de fundamentación histórica, que no va mucho más allá de una compilación de citas. Partiendo del mismo esquema gunderfrankiano, Immanuel Wallerstein ha puesto el acento en el estudio del desarrollo, del nacimiento del capitalismo, visto como hacía Gunder Frank en un escenario geográfico, pero

convirtiendo su esquema binario en otro ternario, integrado por las naciones del centro, las periféricas explotadas por aquéllas y las de la semiperiferia, que actúan de manera intermedia (como explotadas por el centro y explotadoras de la periferia).* Wallerstein pretende también aplicar este mismo esquema ternario a la estructura de clases, y contrapone, a la estructura binaria típica de la lucha de clases, otra ternaria, con un plano social intermedio, que cumple objetivos de estabilización. Y lo que es más: nos asegura que las clases dominantes tratan siempre de mantener una estructura en tres estratos, que garantiza la estabilidad, mientras que las explotadas intentan forzar la polarización en dos, para llegar al enfrentamiento y la ruptura. A todo ello se añade recientemente un tercer mecanismo: la recuperación de las ondas Kondratieff, fases cíclicas de medio siglo de duración, que se irían alternando desde el siglo XIV, provocando sucesivos ascensos y descensos en la población, los precios, la producción, la expansión del «sistema mundial» y la «estructura social de la acumulación». Con todos estos elementos el estructuralismo wallersteiniano se aproxima cada vez más a una morfología. Hay que decir, en su favor, que la operación de llenar los esquemas con datos se hace en este caso de manera mucho más amplia y rigurosa que en cualquiera de los citados anteriormente —de manera que, en el peor de los casos, los libros de Wallerstein son útiles como guía bibliográfica—, pero este acopio es, como siempre en el estructuralismo, pasivo, sin ninguna aportación personal: el contacto con la realidad está siempre mediatizado por el trabajo de otros investigadores cuyos resultados se encajan en el esquema teórico prefabricado. Por muchas razones el lugar de Wallerstein no debería estar en un capítulo sobre el marxismo —ni que sea un marxismo degradado—, sino cercano a la *social history* o al eclecticismo académico de la escuela de *Annales*.[14]

* La interpretación de Wallerstein es mucho más compleja que esto e incluye una elucubración acerca de los «sistemas mundiales» (imperios mundiales y economías mundiales) y de sus características, con la que se pretende explicar las razones del surgimiento y triunfo del capitalismo, cuyo secreto residiría en haber organizado la división del trabajo a escala mundial, sin haber de pagar los costes burocráticos de un sistema político unificado, etc. La verdad es que cualquier intento de explicar aunque sólo sea el vocabulario básico —la jerga— de Wallerstein requeriría varias páginas de este libro, espacio totalmente desproporcionado con la importancia real del invento.

Capítulo 13

EL MARXISMO EN EL SIGLO XX. II: DESARROLLO Y RENOVACIÓN

Contra lo que pretenden ciertos planteamientos simplistas, se va a sostener aquí la tesis de que la renovación del marxismo no es algo que se inicie en algún momento —al término de la segunda guerra mundial, a la muerte de Stalin, etc.—, después de un largo período de fosilización, sino que las tendencias que habían de enriquecer y de empobrecer, respectivamente, al marxismo han coexistido en él desde la muerte de Engels. El terreno de la historia permite advertir perfectamente este hecho.

Las dos primeras obras que abren perspectivas de renovación en la historiografía marxista son de fecha temprana, concebidas poco después de la muerte de Engels. Las dos resultan en cierta manera atípicas —la primera por haber sido pensada más como investigación de economía que de historia; la segunda por concebirse en las fronteras del materialismo histórico—, pero de las dos debe hablarse aquí por la trascendencia que tendrán. La primera es *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, de Lenin (1870-1923), escrita en el destierro de Siberia y publicada en 1899 como un argumento para la lucha política contra el populismo. Aunque no sea exactamente un libro de historia, el modo en que Lenin analizaba en él procesos como la desintegración del campesinado tradicional o la formación del mercado nacional han servido de lección para los historiadores marxistas posteriores.[1]

La segunda pertenece al socialista francés Jean Jaurès (1859-1914), profesor de filosofía y buen conocedor del pensamiento alemán, que llegaría al socialismo moderado desde el republicanismo

burgués, se enfrentaría a los grupos más radicales y mantendría una postura ambigua frente al pensamiento marxista, aunque ello deba entenderse más que nada como un distanciamiento respecto de los presuntos herederos de Marx con los que había de convivir. En 1894 Jaurès pronunció en París, ante el Grupo de estudiantes colectivistas, una conferencia sobre *Idealismo y materialismo en la concepción de la historia*, donde manifiesta una actitud ecléctica, admitiendo que las fuerzas económicas son el motor del cambio histórico, pero que la dirección en que se efectúa este cambio viene determinada por la aspiración perdurable del hombre a la justicia, que es lo que explica que exista un progreso en términos que no pueden reducirse al mero crecimiento económico. El argumento es trivial, pero no se entiende si no se toma en cuenta, al propio tiempo, la respuesta «ortodoxa» que le daría Paul Lafargue, en una réplica pronunciada en enero de 1895, y que caería en el economicismo más elemental, al hacer afirmaciones como ésta, de neto sabor reformista: «Somos comunistas porque estamos convencidos de que las fuerzas económicas de la producción capitalista llevan fatalmente a la sociedad hacia el comunismo», y dar por supuesto que bastaría la nacionalización de los medios de producción para que «la paz y la felicidad vuelvan a florecer sobre la tierra». Cuando del terreno de la teoría pasamos al de la práctica historiográfica, la *Historia socialista de la revolución francesa* de Jaurès se nos presenta como una obra excepcional, que analiza el trasfondo económico y lo relaciona con los enfrentamientos de clase con una sagacidad que no se encontrará, en muchos años, en la historiografía marxista más ortodoxa.[2]

Pero la mejor forma de entender lo que significaba la aportación de Jaurès es examinar su influencia. Discípulo suyo, y partícipe de posturas de una ambigüedad semejante a la del maestro, será Ernest Labrousse. Sólo que, cuando pasamos de las propuestas acerca de una especie de tercera vía entre la «historia materialista» y la «idealista» a su obra de investigador, las cosas se aclaran. En su *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e siècle* (1933) ha partido del estudio de los precios y de los ingresos con el fin de investigar «la historia de la condición de las personas en el siglo XVIII, en la medida en que ésta depende del movimiento del salario y de la renta». Sus conclusiones ilustran la forma en que se produce el enriquecimiento de unos sectores sociales a costa de la pauperización de otros, y en que se nutren las tensiones que condu-

cirán al estallido de la Revolución francesa.* La obra de Labrousse no sólo ha servido para iluminar la génesis de la Revolución, sino que ha aportado un conjunto de herramientas con las que los historiadores pueden pasar del estudio de los datos básicos de la economía —producción y precios— al de las repercusiones que su fluctuación tiene en las diversas clases que integran la sociedad. No habrá de extrañar, por consiguiente, que Labrousse haya influido en Pierre Vilar, situado ya inequívocamente dentro del territorio del marxismo, y que por este camino la corriente iniciada en Jaurès, heredera de la tradición del socialismo francés, haya acabado revirtiendo en el cauce del materialismo histórico.[3]

Después de la primera guerra mundial, la resistencia a la desnaturalización «economicista» y «cientifista» del marxismo, que se estaba produciendo tanto en la socialdemocracia alemana como en la Rusia soviética, aunque de manera distinta, inspiró la labor inicial del Instituto de investigación social de Frankfurt, fundado en 1923 como un centro para la investigación marxista (aunque posteriormente, y en manos de Horkheimer, derivó a los terrenos de la llamada «sociología crítica», más académicos y nada comprometidos políticamente), así como la obra de tres pensadores marxistas: Georg Lukács (1885-1971), Karl Korsch (1886-1961) y Antonio Gramsci (1891-1937). Las posturas de los dos primeros fueron conocidas muy pronto, con la publicación, en 1923, de *Historia y conciencia de clase*, de Lukács, y de *Marxismo y filosofía*, de Korsch. La de Gramsci, en cambio, no lo sería hasta mucho más tarde, como tendremos

* «El bosquejo del movimiento de los ingresos en el siglo XVIII se presenta en su conjunto, con las siguientes características: alza de larga duración del salario, acumulación de la renta en un sector de la sociedad, con mayor intensidad en el feudal, pero también en manos de los otros propietarios vendedores, pauperización de la masa de la nación (...). La gran aristocracia terrateniente (...) saborea sus últimas horas ignorantes y apacibles. Muy cerca de ella los propietarios burgueses y una pequeña parte de los propietarios campesinos se benefician, aunque en menor medida, de la misma corriente. Pero una corriente opuesta aleja cada día más de esas orillas afortunadas a la masa de los cultivadores, a la masa de los trabajadores. Tormentas cíclicas, cada vez más violentas, los asaltan. Es con ocasión de una de ellas, cuando el movimiento de larga duración de los precios de los cereales alcanza su máximo (...), cuando estalla la revolución» (E. Labrousse, *Fluctuaciones económicas e historia social*, Tecnos, Madrid, 1962, pp. 318-319).

ocasión de ver. Lukács ha explicado así el sentido de su labor: «En los años veinte, Korsch, Gramsci y yo tratamos, cada uno a nuestro modo, de enfrentarnos con el problema de la necesidad social y con la interpretación mecanicista que era la herencia de la Segunda Internacional. Heredamos este problema, pero ninguno de nosotros —ni siquiera Gramsci, que era tal vez el mejor de nosotros— lo resolvió». Pero la verdad es que su combate contra la fosilización marxista acabaría ejerciendo una fuerte, aunque tardía, influencia. De este punto de partida Lukács derivaría, en buena medida a causa de su infortunada y compleja historia política, a ocuparse de cuestiones más estrictamente filosóficas y culturales. Desvinculado de toda militancia, Korsch mantendría la lucha contra Kautsky en *El materialismo histórico* (1929), intentaría una lúcida revalorización de la vertiente revolucionaria del pensamiento de Marx en su *Karl Marx* (1938), y seguiría planteando los presupuestos de un marxismo revolucionario en escritos como *Por qué soy marxista* (1935). La muerte le sorprendió trabajando en un intento de actualización del pensamiento marxista por el doble camino de su extensión del ámbito europeo al mundial y de la necesidad de adaptarlo a los cambios sobrevenidos en la sociedad capitalista y al avance de las ciencias. «Su texto inacabado, *Manuscrito de aboliciones*, es un intento de desarrollar una teoría marxista del desarrollo histórico en términos de la abolición futura de las divisiones que constituyen nuestra sociedad —tales como la división entre clases distintas, entre campo y ciudad, entre trabajo físico e intelectual.» [4]

Antonio Gramsci, dirigente del partido comunista italiano, fue encarcelado en 1925 por el régimen fascista y vio confirmada su sentencia en 1928, a instancias de un fiscal que deseaba «impedir que este cerebro funcione durante los próximos veinte años». Pero si el encierro aceleró su muerte, que se produjo en 1937, no sólo no le impidió pensar sino que estimuló la reflexión que había de cristalizar en sus *Cuadernos de la cárcel*, publicados póstumamente, de 1948 a 1951. El punto de partida de sus reflexiones es el rechazo del economicismo, del mecanicismo vulgar que busca una explicación inmediata de todos los hechos políticos e ideológicos en causas económicas. Gramsci señala la necesidad de distinguir entre aquellas modificaciones económicas que afectan profundamente la estructura misma, que son «relativamente permanentes» y que tienen repercusiones sobre los intereses de clases sociales enteras, y las que son

simples variaciones ocasionales (coyunturales), que no modifican la estructura de manera decisiva y no afectan más que a los intereses de pequeños grupos de la sociedad. El determinismo postulado por el marxismo se refiere a las variaciones «orgánicas», duraderas y profundas, que tienen consecuencias importantes para la lucha de clases, y no a las razones económicas inmediatas y coyunturales de la lucha de grupos, o de individuos, cuyo estudio cae dentro del terreno de la historia política tradicional. Sólo respecto de las primeras puede tener sentido la afirmación de Marx según la cual los hombres toman conciencia en el terreno de la ideología de los conflictos que se manifiestan en la estructura económica.

Esta estructura no es, para Gramsci, un simple concepto especulativo, sino algo concreto y real que puede analizarse con los métodos de las ciencias naturales. Sólo que su estudio no puede hacerse por separado, puesto que «la estructura y las superestructuras forman un *bloque histórico*, esto es: el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción». Sabe, además, que la evolución de una sociedad no es uniforme: «La vida no se desarrolla homogéneamente; se desarrolla por avances parciales, de punta; se desarrolla, por decirlo así, de forma *piramidal*». Si el conjunto de las relaciones sociales es contradictorio, lo será también la conciencia de los hombres, y esta contradicción «se manifiesta en la totalidad del cuerpo social, con la existencia de conciencias históricas de grupo (con la existencia de estratificaciones correspondientes a diversas fases del desarrollo histórico de la civilización y con antítesis entre los grupos que corresponden a un mismo nivel histórico), y se manifiesta en los individuos aislados como reflejo de esta disgregación *vertical y horizontal*». Ese mismo sentido de la complejidad de la evolución social, que sustituye a la linearidad elemental de tantos planteamientos marxistas escolásticos, le lleva a decir: «La realidad es rica en las combinaciones más extrañas, y es el teórico quien está obligado a buscar la prueba decisiva de su teoría en esta misma extrañeza, a *traducir* en lenguaje teórico los elementos de la vida histórica, y no, viceversa, la realidad la que ha de presentarse según el esquema abstracto».*

* Gramsci dio una de sus mejores definiciones de la historia en la carta escrita a su hijo Delio poco antes de morir. En ella le dirá: «Queri-

Una de las aportaciones más interesantes de Gramsci es su reflexión sobre los mecanismos por los cuales una clase puede ejercer la dominación sobre las otras, estableciendo su hegemonía no sólo por la coerción, sino mediante el consenso, transformando su ideología de grupo en un conjunto de verdades que se suponen válidas para todos y que las clases subalternas aceptarán, hasta que llegue el momento en que, habiendo cambiado las condiciones, la hegemonía se resquebraja, las clases subalternas cobran conciencia de sus intereses particulares y de las contradicciones que las enfrentan a los grupos que dominan el aparato del estado, y formulan unos nuevos principios que han de permitir avanzar hacia una nueva etapa de crecimiento, con otra situación de hegemonía y unas nuevas relaciones de producción. A establecer un programa de análisis para la investigación de estos procesos se dedican algunas de las páginas más interesantes de los cuadernos gramscianos.[5]

La influencia del pensamiento de Gramsci ha sido decisiva para la aparición y desarrollo en Italia, al término de la segunda guerra mundial, de unas corrientes de historiografía marxista vivas y abiertas, nada dogmáticas, que contrastan con la vaciedad del marxismo escolástico. Repasando los temas en que se había dejado sentir mayormente la lección de Gramsci, Renato Zangheri señalaba el esfuerzo por «repensar críticamente la formación de la sociedad moderna y del estado unitario», lo que se ha manifestado en una fecunda reconsideración de las relaciones entre el norte y el sur, y ha conducido a estudiar con una nueva óptica el Risorgimento, o a analizar el trasfondo del fascismo. Pero la influencia va mucho más allá de lo estrictamente temático; de la experiencia de estos años de posguerra

> sale consolidada la idea gramsciana de la historia como instrumento de análisis y de comprensión del presente, como instrumento de la

---

dísimo Delio: Me siento un poco cansado y no puedo escribirte mucho. Tú escríbeme siempre y de todo lo que te interesa en la escuela. Yo creo que la historia te gusta, como me gustaba a mí cuando tenía tu edad, porque se ocupa de los hombres vivos, y todo lo que se refiere a los hombres, al mayor número posible de hombres, a todos los hombres del mundo en cuanto se unen entre sí en sociedad, y trabajan, y luchan y se mejoran a sí mismos, no puede dejar de gustarte más que cualquier otra cosa. Pero ¿es así? Te abrazo. Antonio» (A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Turín, 1968², p. 895).

> construcción de una prospectiva para las fuerzas que actúan, en el presente, en favor de una transformación socialista. Así la crítica del pasado se convierte en superación del pasado. No es la contemporaneidad crociana, tautológica, de la historia, ni una unidad dogmática del pensar y el hacer, que siempre ha subordinado el pensar, a la manera estalinista, al hacer cotidiano. Un gran empeño revolucionario requiere un gran respiro histórico y cultural: se nutre de él, saca de él rigor y perspectiva.[6]

Las historias del pensamiento marxista suelen contentarse, al hablar del período entre 1920 y 1939, con dar por supuesto que en la Unión Soviética todo quedó asfixiado por el dogmatismo estalinista y que en occidente no hubo gran cosa más que aquello de que hemos hablado: la escuela de Frankfurt, Lukács, Korsch y Gramsci. Tal actitud, que deriva de una injustificada identificación entre pensamiento marxista y filosofía (en el sentido más especializado y académico del término), llega a ser racionalizada por Perry Anderson, que asegura que la burocracia de los partidos comunistas se reservó el derecho a opinar acerca de los grandes problemas políticos y económicos, y que ello explica que el marxismo «occidental» abandone en estos años tales problemas para concentrarse en la filosofía. Esta interpretación es inadmisible. No se puede, en la Unión Soviética, reducir el panorama al dogmatismo de los catecismos teóricos y al oportunismo de las historias de la revolución y del partido. De otro modo no hay manera de explicar obras de tanta valía como las de Victor Dalin, Boris Pórshnev, Lublinskaya o Ado, para citar unos ejemplos. Y, por lo que se refiere al marxismo llamado «occidental», es imposible hacer su historia omitiendo la referencia a economistas de tanta valía como Michal Kalecki (1899-1970), Oskar Lange (1904-1965), Maurice Dobb (1900-1976) y Joan Robinson, o a historiadores como Gordon Childe.[7]

Vere Gordon Childe (1892-1957) trató de poner sentido en una arqueología reducida a un positivismo vergonzante. Se ha dicho de él que «puede considerársele como el primer arqueólogo que empleó conjuntamente una metodología explícita y una teoría histórica y social claramente definida», y él mismo reconocería, poco antes de su muerte, que su mayor contribución a la arqueología no residía en los datos nuevos o en los esquemas cronológicos que hubiese podido aportar, «sino sobre todo en conceptos interpretativos y mé-

todos de explicación». Childe propuso una imagen global del desarrollo de la humanidad primitiva, considerado como un ascenso hasta la revolución neolítica, un estadio que veía como «muy diferente en cada caso», pero con unos rasgos comunes: «en todas partes significó la aglomeración de grandes poblaciones en ciudades; la diferenciación en el seno de éstas de productores primarios (pescadores, agricultores, etc.), artesanos especialistas de plena dedicación, mercaderes, funcionarios, sacerdotes y gobernantes; una concentración efectiva de poder económico y político; el uso de símbolos convencionales (la escritura) para registrar y transmitir la información e igualmente de patrones convencionales de pesos y de medidas de tiempo y espacio que condujeron a la ciencia matemática». Nos dio, así, una imagen rica y sugerente de la forma en que se produjo el paso de la prehistoria a la historia, el ascenso de la barbarie a la civilización, en el marco geográfico del Oriente próximo y de Europa. Libros como *Man makes himself* (1936) y *What happened in history* (1942) han tenido una influencia universal y han contribuido a establecer una determinada visión de la historia humana, acorde con el marxismo tradicional. Sólo que en los últimos años de su vida, Childe, que había roto con la visión dogmática de la prehistoria soviética, se orientó en la dirección que estaban tomando cuantos deseaban la renovación del marxismo y revisó sus concepciones del progreso *

* Criticando la afirmación de Barraclough de que la burbuja del progreso había estallado, Childe dirá: «Pero la burbuja que ha estallado es meramente una concepción superficial del progreso, subjetiva y apriorística. Es el "progreso" visto como una simple aproximación lineal a un objetivo preconcebido y predeterminado, a un "bien" que constituye una norma absoluta a la luz de la cual deben juzgarse los acontecimientos históricos. Hegel y Bury, Wells y algunos marxistas usaron la historia para documentar una firme aproximación a tal objetivo preconcebido. Este objetivo se les mostraba, si no a la vista, por lo menos a un fácil alcance de su imaginación —la monarquía constitucional, la democracia plutocrática, el estado de bienestar, el estalinismo. El propio Marx escapó a este prejuicio, no tanto por haber dejado muy abstracto y atenuado el contenido del "comunismo", como por haber afirmado prudentemente que su consecución marcaría el fin, no de la historia, sino "del estadio prehistórico de la sociedad humana". Fueron concepciones de esta índole las que estallaron en 1946 y 1956, y con ellas debería desterrarse la idea misma de la historia como un proceso predeterminado que conduce inevitablemente a un fin ya fijado. La tarea del historiador no consiste en imaginar un valor absoluto y llamar "progreso" a la aproximación al mis-

en un sentido que es necesario tomar en cuenta para tener una imagen cabal de su pensamiento.[8]

Uno de los hechos que ayudó mayormente a combatir el dogmatismo escolástico fue la publicación de nuevos textos de Marx, y en especial la de sus borradores de los años 1857-1858 —*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política,* o *Grundrisse*—, que aparecieron por primera vez en Moscú en 1939-1940, pero permanecieron prácticamente ignorados hasta la edición berlinesa de 1953. Fue sobre todo la publicación, en 1964, del fragmento dedicado a las formaciones económicas precapitalistas, con una aguda y provocativa introducción de Eric Hobsbawm —que llegaba a afirmar que «la teoría del materialismo histórico requiere únicamente la existencia de una sucesión de modos de producción, pero no que hayan de ser uno u otro en particular, ni quizá tampoco predeterminados en el orden de sucesión»— lo que condujo a iniciar una serie de fecundas discusiones, que fueron mucho más allá de librar al marxismo del corsé de hierro de los cinco modos de producción. Se explican, en este contexto, hechos como la reanudación del debate sobre el modo de producción asiático, al que ya nos hemos referido con anterioridad, la propuesta de fundamentar una antropología marxista o la discusión sobre el concepto de «formación económico-social», con el propósito de recuperar una categoría teórica que liberase al materialismo histórico de su dependencia de esos modelos abstractos que representan los modos de producción.[9]

Sin embargo, uno de los efectos más estimulantes de la publicación de los *Grundrisse* fue el de colocar a los marxistas ante un pensamiento en pleno hacerse, no cristalizado, con dudas y contradicciones, donde los términos son empleados en ocasiones con imprecisión. Lo que había acabado convirtiéndose en una revelación indiscutible volvía a ser ahora, como Marx había querido, un método para investigar el pasado y el presente, donde nada estaba resuelto de antemano por la mera operación de la teoría, y ningún resultado era definitivo. Los efectos de esta liberación del dogma se han extendido también a la investigación que se realiza en aquellos países que tienen el marxismo como ideología oficial del estado, como puede

---

mo, sino más bien en descubrir en la historia valores a los que el proceso se está aproximando» («The Past, the Present and the Future», en *Past and present,* n.º 10, noviembre 1956, p. 4).

verse en el caso de algunos historiadores soviéticos, o en la forma en que, por ejemplo, se produce la investigación en torno a las revoluciones burguesas en la República Democrática Alemana.[10]

Desde 1945, los grandes avances metodológicos en el terreno de la historia marxista surgen en torno a los debates colectivos sobre temas fundamentales, mucho más que como consecuencia de la elaboración abstracta de unos principios: son un resultado de la investigación histórica concreta y no de la especulación filosófica. El más importante de estos debates es, seguramente, el que se refiere al tránsito del feudalismo al capitalismo, replanteado en 1946 por Maurice Dobb en sus *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo.* Dobb justificaba su incursión en este terreno por su creencia de que el «análisis económico sólo tiene sentido, y sólo puede rendir frutos, si va unido a un estudio del desarrollo histórico»: era necesario estudiar los orígenes del capitalismo para comprender mejor su naturaleza real y poder actuar sobre él. Combatía la interpretación habitual que veía el feudalismo como un sistema de economía natural, cerrado y estable, que se resquebrajaba como consecuencia del crecimiento del comercio y del ascenso paralelo de la burguesía. Rechazaba unas definiciones de feudalismo y capitalismo basadas en la esfera de la circulación —economía natural contra economía monetaria—, para proponer otras basadas en las relaciones de producción, que contraponían un sistema caracterizado por un campesinado dependiente a otro con predominio del trabajo asalariado. Se pasaba, así, de una concepción fundada en el crecimiento de las fuerzas productivas a otra que ponía el acento en la lucha de clases y consideraba que el motor fundamental había sido la pugna de los campesinos contra la explotación feudal, que había acabado haciendo inviable el sistema. El estímulo proporcionado por estas ideas —y por la interesante discusión entre Dobb y Sweezy, con intervención de Hilton, Takahashi, etc.— abrió nuevos terrenos de investigación. En 1954 Eric Hobsbawm abordaba el tema de la «crisis general del siglo XVII». De lo que se trataba, en realidad, era de averiguar lo siguiente: «¿Por qué la expansión de fines del siglo XV y del siglo XVI no condujo directamente a la época de la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX? ¿Cuáles fueron, en otras palabras, los obstáculos en el camino de la expansión capitalista?». Su respuesta era que tales obstáculos habían surgido de la flexión de la demanda, causada, a su vez, por resistencias en el mar-

co de la sociedad feudal. Sólo que, al favorecer la concentración del poder económico, la propia crisis ayudó a crear las condiciones que liquidarían el feudalismo en algunos lugares, a través del proceso de una revolución burguesa. El tema fue ampliamente debatido y llevó a un acuerdo casi unánime acerca de la existencia de esta crisis general de la economía europea del seiscientos —que algunas elucubraciones recientes quisieran extender a un ámbito mundial, lo que le quitaría todo sentido «social» y obligaría a relacionarla con factores climáticos— y de su trascendencia para explicar la lentitud con que el capitalismo nació en el seno de un feudalismo en descomposición.[11]

En 1965, sin embargo, la historiadora rusa A. D. Lublinskaya sometía a una severa crítica el conjunto de evidencias en que se apoyaba la hipótesis de la crisis general —crítica a la que se sumaría, de manera tajante y con menos matices, el danés Niels Steensgaard— y, sobre todo, la concepción misma de que hubiesen sido unos «obstáculos» lo que había impedido una eclosión más temprana del capitalismo desarrollado. Lo que había que hacer era estudiar la sociedad del absolutismo, tratar de comprender la naturaleza de las relaciones de clase que se establecen en ella y las reglas económicas peculiares de su funcionamiento. La era del absolutismo no debe verse como el escenario de la lucha entre dos formaciones sociales puras, feudalismo y capitalismo, sino como una etapa con características propias, en el curso de la cual, a la par que el capitalismo crece en el seno de la vieja sociedad, se producen unos conflictos sociales que alimentan la formación de unas conciencias de clase y preparan el terreno para el triunfo de la nueva sociedad. «La revolución burguesa y el grado de madurez de clase propio de ella no surgen de la nada: se vienen preparando durante siglos.» [12]

El debate se extendió también a la crisis del siglo XIV, a las consecuencias de ésta (transformación del feudalismo en el occidente europeo, refeudalización del este) y a la expansión de fines del siglo XV y comienzos del siglo XVI. La historiografía académica —Postan, Le Roy Ladurie, etc.— utilizaba triviales explicaciones malthusianas —crecimiento de la población, agotamiento de los recursos, peste, etc.—, o aplicaba recetas de manual neoclásico de economía —Miskimin, Abel—, especulando con la evolución de los precios y los movimientos de oferta y demanda. El mismo esquema, a cuenta de la demanda creciente de la Europa occidental, pretendía

explicar la refeudalización del este como una simple consecuencia de una mayor comercialización del trigo exportado por el Báltico. Quienes primero se opusieron a estos esquemas de un economicismo vulgar fueron seguramente los historiadores checos —Graus, Kalivoda, Macek—, a quienes la compleja experiencia de la revolución husita enseñó a plantear la cuestión en términos de «primera crisis del feudalismo». Pero sus trabajos no han trascendido suficientemente, y el tópico malthusiano sigue en plena vigencia. En 1976, Guy Bois se limita a modificarlo dando un papel predominante a la productividad —en lugar de al volumen de la producción— y pretende «socializar» el esquema, introduciendo la «tasa de detracción» del producto campesino por parte de la clase feudal. En una fase de expansión aumenta la población, también el producto, baja la productividad, aumenta el volumen de detracción, pero baja su tasa; cuando la productividad llega a un punto tan bajo que no permite la reproducción simple, se inicia una fase de contracción y el sentido de todos estos índices se invierte. Más interesante resulta un artículo de Robert Brenner, publicado en el mismo año, sobre la estructura de clases agraria y el desarrollo económico en la Europa preindustrial, donde se propone una reinterpretación de todo el proceso, incluyendo las dos crisis del siglo XIV y del siglo XVII, la refeudalización de la Europa oriental y los distintos ritmos de avance hacia el capitalismo en diversos países (Francia e Inglaterra), situando en un lugar central la estructura de clases y filtrando a su través los factores «objetivos» (demográficos, comerciales, etc.). Han sido muchas las críticas que se han dirigido a Brenner, y no pocas están plenamente justificadas, pero no hay duda de que su enfoque conduce más allá que el del circulacionismo vulgar de Gunder Frank y Wallerstein, con su sobrevaloración del papel del comercio exterior en épocas en que sólo una pequeña fracción del producto de las economías implicadas discurría por su cauce. Porque, como dijera Marx, «la verdadera ciencia de la economía política comienza allí donde el estudio teórico se desplaza del proceso de circulación al proceso de producción». Ha sido una lástima que los historiadores que han participado en estos debates no hayan recogido las sugerencias que, desde una perspectiva neorricardiana, hizo E. J. Nell en 1967, no sólo por lo que pudiera tener de útil su propuesta de un modelo interpretativo de las relaciones campo-ciudad en el proceso de crisis del feudalismo, sino por sus valiosas propuestas metodo-

lógicas que hubieran debido llevar a evitar la reiteración de triviales explicaciones lineales causa-efecto.[13]

Gran Bretaña ha tenido, después de la segunda guerra mundial, una valiosa historiografía marxista, en la que hay que apuntar, aparte del nombre ya citado de Gordon Childe, los de Christopher Hill, Rodney Hilton o Eric J. Hobsbawm. En todos ellos coincide el carácter abierto de su obra, un cierto desinterés por lo económico —Hobsbawm dirá que «el interés de los historiadores marxistas está más en la relación entre base y superestructura que en las leyes económicas del desarrollo de la base»— y una preocupación por el rigor científico, agudizada por el acoso de que fueron objeto desde los años de la guerra fría —cuando, en palabras del propio Hobsbawm, tenían la sensación de que «hay gente que está vigilando y trata de atraparte»—, que acabaría transformándose posteriormente en abierta persecución.* La crisis política de 1956, sin embargo, engendró, a la vez que una «nueva izquierda», nuevas corrientes de historiografía marxista. Una de ellas, el populismo socialista del grupo que publica la revista *History Workshop*, tiende a una desmitificación del trabajo académico y a la búsqueda de una nueva aproximación al movimiento obrero y a un público popular. Otra, sobre la que ha ejercido una poderosa influencia la figura de Raymond

* Un editorial de la revista *History Workshop* («El ataque», n.º 4, otoño 1977, pp. 1-4) daba noticias de la campaña desencadenada en principio por una institución dirigida por Brian Crozier (biógrafo de Franco y acusado en más de una ocasión de ser un asalariado de la CIA norteamericana) contra los intelectuales «marxistas y radicales» y su trabajo en la enseñanza superior. El ataque fue jaleado por la prensa «respetable» y secundado por insignes mediocridades académicas, como Hexter, con violentas invectivas contra historiadores como Christopher Hill o Rodney Hilton, a quienes se acusaba de «traicionar» la dignidad del oficio, al hacer explícitas unas ideas políticas contrarias a las del orden establecido. Elton llegó a desenterrar el cadáver intelectual de Tawney, sin respeto por los servicios que éste había prestado en su tiempo a la «buena causa», acusándole del crimen de haber introducido «propósitos morales y sociales» en la historia. Todo ello revela la falta de alternativas de un sistema que ya no dispone ni siquiera de Tawneys que puedan ofrecer salidas respetables y ha de recurrir al triste espectáculo de las viejas vestales que acusan de politización a quienes no comparten sus ideas políticas, como si sus mal ganados prestigios, y hasta sus ingresos, no dependiesen de su ciega fidelidad a un sistema que los mantiene como perros guardianes que se apresuran a ladrar en cuanto creen olfatear un peligro.

Williams, tiene como nombre más destacado el de E. P. Thompson, quien, con su *The Making of the English Working Class* (1963), se convertiría en un modelo, a la vez que en un revulsivo, para los jóvenes historiadores progresistas del mundo entero.[14]

Sin entrar aquí en los muchos rasgos renovadores que pueden encontrarse en la obra de Thompson —su esfuerzo por replantear la noción de clase como una relación, o su interés por los mecanismos de formación de una conciencia colectiva, en que se refleja la influencia de Gramsci, transmitida en parte por Raymond Williams— hay que señalar, sobre todo, su rechazo de un marxismo entendido como «un cuerpo autosuficiente de doctrina completo, internamente consistente y plenamente realizado en un conjunto de textos escritos», donde la cita acaba sustituyendo al análisis de la realidad.

Miseria de la teoría lleva más adelante aun este planteamiento. El punto de arranque, y el hilo conductor, del libro es una crítica minuciosa y devastadora de Althusser y de algunas formas de «estructuralismo marxista» emparentadas con él, que se hace extensiva al idealismo anticomunista de Popper y al dogmatismo estalinista. Pero Thompson no se limita a la crítica, sino que su propósito al desmontar esta versión adulterada del marxismo es el de proponer una reconstrucción muy distinta. La operación se inicia con el estudio de algunos problemas fundamentales, como el de la lógica de la historia, que le conduce a defender una concepción según la cual: «El discurso de la demostración de la disciplina histórica consiste en un diálogo entre concepto y dato empírico, diálogo conducido por hipótesis sucesivas, por un lado, e investigación empírica, por otro». Al propio tiempo, Thompson examina el desarrollo del pensamiento de Marx, para mostrarnos que quedó preso en la larga tarea de formular la crítica de la economía política del capitalismo —de escribir *El capital* y los *Grundrisse*— y se vio obligado a dejar arrumbado el proyecto más ambicioso de construir el materialismo histórico, cuya finalidad no es la de dar cuenta del funcionamiento de una economía, sino de una sociedad entera. Y una sociedad

> comprende muchas actividades y relaciones (de poder, de conciencia, sexuales, culturales, normativas) que no conciernen a la economía política, y para las cuales ésta no tiene ni siquiera el léxico necesario para su análisis. Por consiguiente, la economía política no puede mostrar el capitalismo como «el capital en la totalidad de sus relaciones»; no tiene ni siquiera el lenguaje y los términos para

> hacerlo. Sólo un materialismo histórico que pudiera poner todas las actividades y relaciones dentro de una visión coherente podría hacerlo.

Un materialismo histórico que no sólo debe servir para una mejor investigación del pasado, sino para sentar las bases de un nuevo socialismo.[15]

Por caminos distintos, Pierre Vilar ha formulado también esta exigencia de una historia marxista que sea visión global de la sociedad, con la economía como pieza fundamental —a diferencia del olvido en que suelen dejarla los marxistas británicos—, pero en modo alguno única: «La reflexión sobre la historia permite distinguir el núcleo, que reside en la economía. Pero el útil teórico debe permitirnos volver a la realidad histórica. Y esta realidad nunca es lo económico "puro"». La naturaleza de los planteamientos teóricos de Vilar puede explicarse a partir de su propia obra de investigador. Historiador de la economía, dedicado a analizar el surgimiento del capitalismo en Cataluña, inició su tarea con una óptica que descartaba la tentación del economicismo, puesto que su objetivo era el de averiguar los fundamentos que habían permitido que surgiera una conciencia nacional. Ello puede ayudarnos a entender que su obra se haya visto liberada del agarrotamiento dogmático y que haya podido formular un programa globalizador para la investigación histórica. Sus primeros planteamientos se exponían, en 1960, en «Crecimiento económico y análisis histórico», donde definía un programa para una historia total, centrado en torno al estudio del crecimiento económico. El programa se inicia con el examen del número de los hombres, de la demografía; prosigue con el de la producción de bienes, considerada como resultado de unos factores y, a la vez, como causa de bienestar individual o desarrollo colectivo. El tercer plano puesto en juego es el del movimiento de las rentas (salario, beneficio empresarial, intereses, renta de la tierra, etc.), averiguando el papel que la estructura social e institucional desempeña en su distribución y los efectos que los movimientos de las rentas y sus disparidades tienen «sobre la propia economía y sobre el movimiento social». El cuarto plano presenta el balance de los intercambios, con una concepción que «rebasa en mucho a la de comercio», para incluir capitales y rentas, migraciones de brazos y de técnicos, etc. El quinto y último estrato, «equilibrio social y poderío

político», plantea el análisis de los movimientos y tensiones que surgen de las contradicciones originadas por el propio crecimiento económico, ya sean conflictos de intereses de pequeños grupos o fenómenos de mayor amplitud, de lucha de clases, y examina, en último lugar, la unidad y el poderío de los grupos nacionales.

En esta primera formulación los componentes están ya claramente acotados, pero la forma en que deben ensamblarse resulta todavía imprecisa. Vilar insistiría en que esta «historia total» no debía confundirse «con una literatura vaga que trataría de hablar de todo a propósito de todo», y nos diría que falta todavía elaborar «el *modelo histórico* eficiente, que no sólo toma en cuenta lo económico, sino lo psicosocial, las secuelas del pasado, las reacciones del presente y la creación de hombres nuevos a partir de realidades nuevas». Al cabo, sin embargo, esta reflexión desembocará en un planteamiento más preciso e integrado,* en relación con el cual se establece una concepción de la investigación histórica como

> el estudio de los mecanismos que vinculan la dinámica de las estructuras —es decir, las modificaciones espontáneas de los hechos

* Valga, como ejemplo de la visión global de la historia que propone Vilar, esta definición suya: «El objeto de la ciencia histórica es la *dinámica de las sociedades humanas*. La *materia histórica* la constituyen los *tipos de hechos* que es necesario estudiar para dominar científicamente este objeto. Clasifiquémoslos rápidamente: 1) Los *hechos de masas*: masa de los *hombres* (demografía), masa de los *bienes* (economía), masa de los *pensamientos* y de las *creencias* (fenómenos de "mentalidades", lentos y pesados; fenómenos de "opinión", más fugaces). 2) Los *hechos institucionales*, más superficiales pero más rígidos, que tienden a *fijar* las relaciones humanas dentro de los marcos existentes: derecho civil, constituciones políticas, tratados internacionales, etc.; hechos importantes pero no eternos, sometidos al desgaste y al ataque de las contradicciones sociales internas. 3) Los *acontecimientos*: aparición y desaparición de personalidades, de grupos (económicos, políticos), que toman medidas, decisiones, desencadenan acciones, movimientos de opinión, que ocasionan "hechos" precisos: modificaciones de los gobiernos, la diplomacia, cambios pacíficos o violentos, profundos y superficiales. La historia no puede ser un simple *retablo* de las instituciones, ni un simple *relato* de los acontecimientos, pero no puede desinteresarse de estos hechos que vinculan la vida cotidiana de los hombres a la dinámica de las sociedades de las que forman parte». A estos hechos corresponden unas técnicas, y estas técnicas «sólo adquieren sentido dentro del marco de una *teoría global*» (Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 43-44).

> sociales de masas— a la sucesión de los acontecimientos —en los que intervienen los individuos y el azar, pero con una eficacia que depende siempre, a más o menos largo plazo, de la adecuación entre estos impactos discontinuos y las tendencias de los hechos de masas—.[16]

Así llegamos al término, hoy por hoy, de un proceso de renovación del marxismo —o, más exactamente, de recuperación del programa global del materialismo histórico, desnaturalizado por unas deformaciones empobrecedoras— y podría parecer que hemos alcanzado, con ello, el lógico final de una exposición acerca de la teoría de la historia que ha partido de los orígenes y llega hasta nuestros días. Éste sería el final previsible para un libro de historia de la historia acomodado al modelo habitual de exposición, que se ajusta a las pautas del supuesto desarrollo lineal y progresivo de la humanidad. Pero ocurre que este libro no se ha escrito para exponer un progreso, sino para ayudar a desentrañar una crisis —la de un modelo de crecimiento marxista— de la que se suele hablar hoy en términos de denuncia del industrialismo socialista, y de fracaso de los sistemas políticos establecidos en la Unión Soviética y en los países del Este europeo, y que ha llevado a buscar las respuestas en los textos de Marx, tratando de encontrar en ellos los fundamentos de una nueva teoría de las necesidades humanas, con unos planteamientos que suelen estar lastrados por una inadecuada comprensión de la historia * —y, consecuentemente, del progreso humano—, que acaba tarando los fundamentos mismos del proyecto de futuro que se pretende renovar. El último capítulo de este libro se dedicará, precisamente, a la necesidad de repensar nuestros análisis del pasado para que podamos construir sobre ellos un nuevo proyecto socialista.[17]

* En Harich, por ejemplo, no es difícil advertir la incoherencia de unas posiciones históricas que van desde ecos de los peores mecanicismos reformistas —los condicionamientos materiales ecológicos y económicos que empujan a Norteamérica, a los estados de la CEE y el Japón en dirección a soluciones comunistas» (p. 163)— a muestras de idealismo tan desconcertantes como: «El sentido de la historia mundial, caso de que tenga alguno, consiste en la realización progresiva del principio de la igualdad de todos los hombres» (p. 193). (Citas de W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento?*, Materiales, Barcelona, 1978.) Cuesta comprender cómo se pretende establecer previsiones de futuro sobre la base de una visión del pasado tan falta de rigor.

Capítulo 14

REPENSAR LA HISTORIA PARA REPLANTEAR EL FUTURO

Al término del último capítulo ha quedado formulado un problema: el de la discordancia que existe entre unos intentos de replantear un proyecto de futuro socialista y su fundamentación en una visión de la historia —lo que equivale a una concepción del progreso— que corresponde en buena medida al capitalismo. Es posible advertir esta misma discordancia desde el otro extremo de esta misma relación entre pasado y futuro: considerando una visión de la historia que se encuentra en crisis porque resulta evidente que no nos sirve para basar en ella unas perspectivas acordes con las necesidades sociales de nuestro tiempo. No argumentaré esto a partir de lo que se dice en los libros, porque es un problema que no ha llegado a ellos con la suficiente claridad, pero cuantos nos dedicamos, en una u otra forma, a la enseñanza de la historia, lo sabemos por experiencia personal. Cuantos trabajamos en este terreno —y compartimos, a un tiempo, la preocupación por la transformación de la sociedad en que vivimos—* hemos creído siempre que

* No existe educación «neutra» alguna, que transmita los hechos históricos y su interpretación sin pasarlos por el tamiz de una concepción de la sociedad que se toma por «normal», lo que implica unas determinadas ideas políticas. Un ejemplo lo aclarará. En un texto en que se hace el elogio de nuevas formas de exámenes se nos da una muestra de «objetividad» como la siguiente. Hay cuatro afirmaciones sobre las relaciones entre el estado y la economía que se suponen hechas por un norteamericano, un británico, un alemán (identificado con posiciones fascistas) y un ruso (identificado con posiciones comunistas). La afirmación que se atri-

nuestra disciplina tenía una extraordinaria importancia en la educación, tanto por su voluntad totalizadora (única en su intento de abarcar globalmente, y en sus interacciones, todos los elementos que se integran en la dinámica de una sociedad), como porque puede ser, empleada adecuadamente, una herramienta valiosísima para la formación de una conciencia crítica. Sólo que hemos comenzado a descubrir que aquello que esperábamos iba a ser acogido como una ayuda para entender el mundo, lo reciben los estudiantes más jóvenes como una parte más de la salmodia académica, menos interesante que la botánica o la geología, que por lo menos sirven para conocer las hierbas y las piedras. Ello ha puesto en evidencia que nuestros esquemas —donde los modos de producción habían venido a reemplazar las dinastías— no se ajustaban a las demandas reales de estos jóvenes,* porque no servían como punto de partida de una alternativa válida para ellos.[1]

---

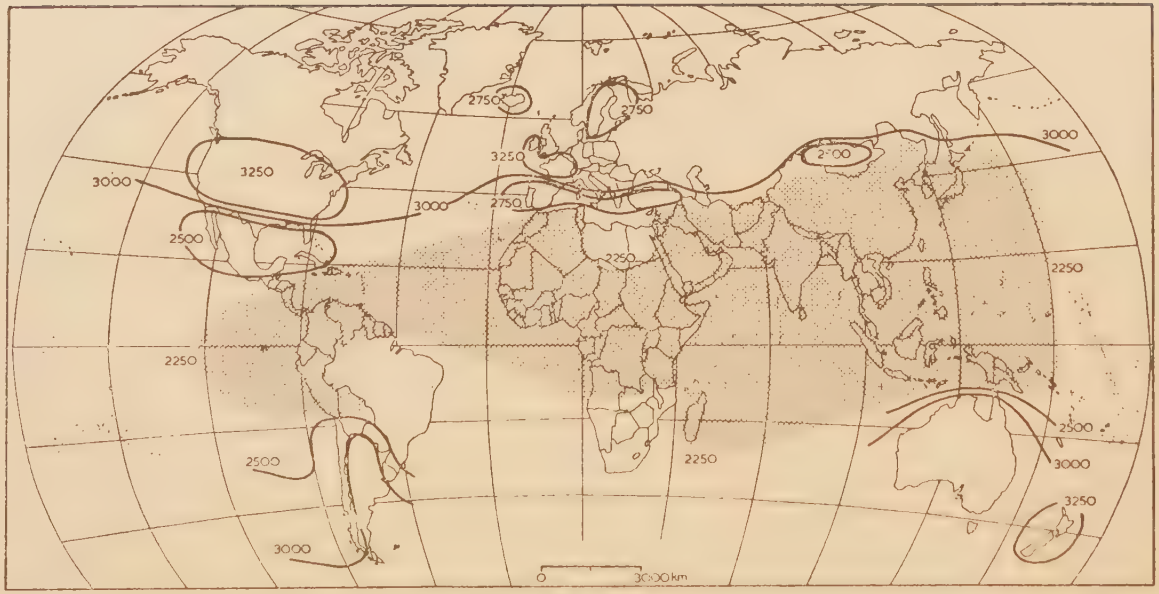
buye al norteamericano es ésta: «Mi país se fundó sobre el principio de la libertad y esto incluye la libertad de las interferencias del estado. Ningún gobierno tiene derecho alguno de decir a sus ciudadanos lo que deben hacer con su propiedad». Lo que no se nos aclara es si el tal norteamericano es: *a*) un miembro de la familia Rockefeller, *b*) un portorriqueño marginado de Nueva York, *c*) un negro del *ghetto* de Chicago o *d*) uno de esos jóvenes californianos que ni han encontrado ni encontrarán, previsiblemente, una ocupación remunerada (H. G. Macintosh, «Assessment at Sixteen-plus in History», en R. Ben Jones, ed., *Practical Approaches to the New History*, Hutchinson, Londres, 1973, pp. 161-165, cita de la p. 169). En un juego «objetivo» sobre la Revolución rusa, los niños deben identificarse con alguno de los bandos, sobre la base de descripciones previas de lo que proponían los partidos en 1917, tan «desapasionadas» como ésta que se supone definir a los bolcheviques: «Su jefe es Lenin y creen en el mismo programa que los mencheviques, pero están mucho más interesados en hacerse con el poder a través de una revolución armada» (David Birt y Jon Nichol, *Games and Simulations in History*, Longman, Londres, 1975, p. 135).

* Nuestros libros de historia dan cuenta, por ejemplo, de cómo han crecido la producción industrial y el proletariado asociado a ella; pero lo que no aciertan a explicar, en contrapartida, es cómo ha llegado a surgir un volumen de paro como el actual —intentos como el de John A. Garraty, *Unemployment in History*, Harper and Row, Londres, 1978, no pasan de una mera descripción superficial—. Y lo que un joven estudiante de hoy necesita que le expliquemos no es la génesis de la vieja industrialización con pleno empleo, sino la de la crisis en que vivimos: la quiebra de un sistema que no le ofrece ya esperanza alguna. Mientras

Creyendo que utilizábamos una versión «socialista» de la historia —esto es, una visión encaminada a fundamentar el establecimiento de una sociedad socialista— lo que hemos hecho ha sido, sin tener conciencia de ello, transmitir una interpretación de la evolución de las sociedades humanas —una concepción del progreso— que es, en esencia, la que elaboró el capitalismo naciente. La historia humana se explica en ella como un ascenso ininterrumpido con dos grandes momentos de ruptura que corresponden a avances en la tecnología que nos permite dominar la naturaleza: la llamada «revolución neolítica», con la invención de la agricultura, en la manera en que la dibujó Gordon Childe, y la «revolución industrial», que se identifica con la plena eclosión del capitalismo. Todavía, en 1981, Ester Boserup repite que «la historia humana puede ser considerada como una larga serie de cambios tecnológicos» y señala como fundamentales: el descubrimiento de la utilidad del fuego (hace unos 350.000 años), la producción de alimentos (hace unos diez mil años), la construcción de centros urbanos (hace cinco milenios), la invención de la industria mecanizada en gran escala (esto es, la revolución industrial) y, finalmente, la de la energía nuclear. La consecuencia de esta forma de entender el pasado es que hemos proyectado hacia el futuro una evolución de la misma índole: una continuación de la revolución industrial en la que oportunos milagros tecnológicos —hacia 1945 creímos, como sigue creyendo Ester Boserup, que la clave del nuevo salto hacia adelante residía en la energía nuclear— permitirían resolver todos nuestros problemas. Lo que caracterizaba a quienes tenían una concepción progresista de la historia era, fundamentalmente, que pensaban que el crecimiento sólo sería posible —o lo sería con grandes y decisivas ventajas— en sociedades con una economía planificada de manera racional, lo cual exigía un cambio sustancial en las condiciones sociales vigentes; mientras que los defensores del orden establecido, basándose en una lectura de la historia en que se veía a la industrializa-

---

sigamos considerando el paro como un accidente coyuntural, producto de las fluctuaciones cíclicas, o como inherente a la mala organización de la economía de mercado —olvidando el paro encubierto que existe en las economías con planificación centralizada— no estaremos en condiciones de pensar alternativas globales válidas a unas formas de organización caducadas.



Calorías medias que se obtienen diariamente de la alimentación en diversas zonas del mundo; la parte sombreada corresponde a aquellas en que la alimentación diaria proporciona menos de 2.000 calorías, límite por debajo del cual nos encontramos ya en el hambre.

ción como dispensadora de toda clase de beneficios —para lo cual había que cerrar los ojos a muchas de sus consecuencias—, pensaban que bastaba con dejar obrar a la tecnología, sin limitaciones ni controles. La primera de estas versiones no hacía más, en el fondo, que continuar una tradición que hemos podido ver en Lafargue, en el reformismo de la Segunda Internacional y hasta en el Lenin que creía que la electricidad era la energía propia del socialismo.[2]

Muchas cosas le han fallado a este paisaje del futuro que servía de legitimación a nuestra historia. Le ha fallado la propia tecnología, que ha resultado menos eficaz y más costosa de lo previsto. Ni los desiertos regados por grandes canales excavados con energía atómica que prometían los «futurólogos» soviéticos, ni las «fábricas lunares» que la Rand Corporation anunciaba en 1964, y cuyo funcionamiento estaba previsto para 1990. Las «fábricas lunares» son demasiado caras, y es impensable que pudieran producir algún tipo de beneficio; la energía atómica parece hoy más próxima a desertizar las zonas habitadas del planeta —tanto en su empleo militar, como a consecuencia de los accidentes que pueden derivarse de su uso pacífico— que a regar desiertos. Y lo más grave no es que las esperanzas de los países industrializados no se estén cumpliendo, sino que hayan fallado las que teníamos sobre la mejora de la situación de los que se suelen designar como países «en vías de desarrollo», y que no está claro que no sean más bien países «en vías de regresión». A doscientos años de *La riqueza de las naciones* la mentira de sus previsiones de una prosperidad universal es evidente: dos siglos de industrialización no han sido capaces ni de garantizar a una gran parte de la humanidad el mínimo de alimentación requerido para la supervivencia. El mapa que aquí se reproduce resultará más elocuente que cualquier argumento.[3]

El problema de la pobreza de grandes zonas del mundo no es nuevo, aunque los fuertes desequilibrios parecen ser relativamente recientes. Lo que es nuevo es nuestra percepción de él, que data de los censos hechos alrededor de 1960. Antes, los antropólogos se limitaban a descifrar la lógica de las instituciones primitivas, y los economistas no se ocupaban de los niveles de vida «coloniales», entre otras razones, porque nadie se lo pedía. Factores políticos —el ascenso a la independencia de muchas de estas antiguas colonias— y un cambio de orientación del pensamiento económico, que abandonó su exclusiva dedicación al equilibrio estático para ocuparse de los

problemas del crecimiento, ayudaron a tomar conciencia de una situación que las cifras muestran en toda su crudeza. Según datos del Banco Mundial, en 1977 el PNB *per capita* de los países industrializados era más de cuarenta veces el de los «países de bajos ingresos», lo que significa que cerca de una tercera parte de la humanidad —la de los países pobres—, obtiene alrededor de un 3 por 100 del conjunto del producto mundial, mientras que la sexta parte de los hombres —los que habitan en los países industrializados— dispone de más del 60 por 100 del producto total. Y estas cifras tienen su traducción en otros indicadores harto significativos: mientras en los países industrializados está alfabetizado un 99 por 100 de los adultos, en los de bajos ingresos sólo lo está un 36 por 100 —lo que quiere decir que dos de cada tres adultos, aproximadamente, son analfabetos—; mientras la esperanza de vida al nacer de los habitantes de los países ricos es de 74 años, la de los pobres se reduce a 50 años, a pesar de la ilusión, ampliamente compartida, de que la difusión de los conocimientos médicos ha equilibrado la situación demográfica a escala mundial.[4]

Para remediar esta situación se iniciaron una serie de planes cuyo objetivo era el de reproducir en los países «en vías de desarrollo» —y la propia definición implica una actitud ante el problema— las etapas de crecimiento por las que habían pasado los ya desarrollados. El fracaso de la «primera década de desarrollo» habían de reconocerlo en 1968 los propios organismos de las Naciones Unidas que la habían propiciado, que pretendieron corregirlo con una «segunda década». En 1972, Mahbub ul Haq, jefe de la Comisión de planificación del Pakistán, afirmaba: «después de dos décadas de desarrollo, los logros alcanzados son muy pobres». El foso entre países ricos y pobres estaba aumentando y mostraba una clara tendencia a seguir haciéndolo en el futuro, lo cual podía ilustrarse con este ejemplo: «El aumento del PNB *per capita* que se obtiene en un año en los Estados Unidos equivale al que la India puede llegar a conseguir en un siglo». Los pequeños aumentos del ingreso alcanzados se habían concentrado, además, en los sectores más ricos de la población, dejando inalterada la situación de los pobres. El dato fundamental de la situación actual no es tanto la distancia que separa a unos países de otros, como la evidencia de que tal distancia aumenta día a día. Eso no aparece en las previsiones para el futuro, que siguen tratando de mostrarse optimistas, pero se advierte con toda

claridad en cuanto echamos la vista atrás: entre 1960 y 1976 el PNB *per capita* de los países ricos creció a una tasa anual del 3,4 por 100, mientras el de los pobres lo hizo tan sólo a la del 1,4 por 100. El problema no se reduce a que éstos puedan fallar en la carrera hacia la industrialización, sino que lo están haciendo en la que tiene por objetivo salir de la pobreza, y su propia supervivencia física puede verse amenazada, porque nos enfrentamos a un futuro en que van a faltar los alimentos necesarios para mantener a la población de los países «en vías de desarrollo»,* mientras que los únicos excedentes disponibles para la comercialización estarán en manos de los países industrializados, que tendrán con ello un elemento de control político adicional.** Sin contar con que cualquier

* La sangrienta ironía del término aparece claramente en esta afirmación: «Los términos *países en desarrollo, economías de mercado en desarrollo, países subdesarrollados* y *países de ingresos reducidos* son generalmente intercambiables» (S. Wortman y R. W. Cummings, jr., *Para alimentar este mundo. El desafío y la estrategia*, Belgrano, Buenos Aires, 1980, p. 33). Lo que significa, dicho llanamente, que lo de «países en desarrollo» no es más que un eufemismo por «países pobres».

** Un estudio publicado por el Departamento de Agricultura de los Estados Unidos llegaba a la conclusión de que «las tendencias en el comercio de alimentos muestran que el mundo menos desarrollado está perdiendo sostenidamente la capacidad de autoalimentarse». Según sus cálculos, hacia el año 2000 el comercio mundial de cereales habrá alcanzado un volumen considerable; pero los dos únicos proveedores de este comercio serán América del Norte —lo que significa esencialmente los Estados Unidos—, con un 90 por 100 del total, y Oceanía, con el 10 por 100 restante. Asia necesitará la mitad de estos excedentes para su subsistencia y el resto habrá de repartirse entre Europa, África y América latina. Pero ¿cómo podrá Asia pagar unas importaciones netas de 54 millones de toneladas de cereales y disponer todavía de recursos con los que financiar su desarrollo industrial? (Lester R. Brown, *El hombre, la tierra y los alimentos*, Uteha, México, 1967, cita de la p. 217 y cifras de pp. 198-199). Las técnicas destinadas, supuestamente, a aumentar la producción agrícola de los países subdesarrollados, como las de la llamada «revolución verde», no han hecho más que incrementar la dependencia respecto de los Estados Unidos, que son los proveedores de maquinaria y abonos. La paradoja mayor de esta situación reside en que, a su vez, los países desarrollados, y en lugar muy destacado los propios Estados Unidos, son importadores de alimentos de calidad que se producen en los subdesarrollados y reciben de ellos un volumen de proteínas muy superior al que envían a éstos (Michael Perelman, «The Green Revolution: American Agriculture in the Third World», en Richard Merrill, ed., *Radical Agriculture*, Harper and Row, Nueva York, 1976, pp. 111-126).

alteración climática podría desencadenar, en una situación que ha llegado muy cerca del límite, una hecatombe humana de increíbles proporciones, como pudo advertirse hace poco en el Sahel africano.[5]

Hemos apuntado antes que los sueños de fábricas lunares eran inviables por su elevado coste. No es eso lo más grave. Lo peor es que lo son también las previsiones de remediar a tiempo esta situación de pobreza y hambre que amenaza a la supervivencia de la humanidad. Y no se crea que este escepticismo procede de los críticos del modelo de desarrollo industrial capitalista, sino que lo expresan hoy los propios dirigentes del sistema. No hace mucho que Otto Schoeppler, presidente del Chase Merchant Banking Group, decía:

> Si esperamos resolver el problema de la población mundial y sacar a centenares de millones de seres humanos de su abyecta pobreza, necesitaremos muchos trillones de dólares. Si el Mundo Occidental ha de seguir siendo competitivo, se precisarán más trillones. Si hemos de desarrollar nuevas fuentes de energía (y esto es crucial), harán falta centenares de billones (...). ¿Puede reunirse el capital requerido? No lo sé.

Nadie se hubiera permitido semejante duda —que liquida definitivamente las esperanzas de Adam Smith— hace tan sólo veinte años, cuando vivíamos bajo la ilusión del «desarrollismo», de la que estamos despertando tan amargamente, sin que ello signifique haber alcanzado la lucidez, como lo demuestran las alternativas que se nos están proponiendo como recambio. Tras dar muchas vueltas a los tipos de desarrollo deseado y a los caminos para alcanzarlo, se suele llegar casi siempre a la misma conclusión: uno de los elementos básicos de las nuevas recetas es algo que no sólo no figuraba en las del pasado, sino que es, de hecho, antagónico con el modelo de crecimiento capitalista: la necesidad de una mayor igualdad.

> El valor central implícito en las nuevas estrategias es la igualdad de riqueza y poder. Apuntan a una sociedad sin contrastes pronunciados entre ricos y pobres, donde la recompensa del intelecto y del trabajo manual no sean muy divergentes, donde las gentes no estén consumidas por la envidia, y motivadas por el deseo de atraparse o sobrepasarse los unos a los otros.

Sólo que la introducción de dosis mayores de igualdad no es una técnica aplicable en una política reformista; ni siquiera es compa-

tible con la supervivencia del capitalismo a escala mundial. He ahí, pues, que la respuesta final parece ser la de que la resolución del problema de la pobreza en el mundo no depende de las viejas recetas industrializadoras ni de los milagros de la nueva tecnología, sino del cambio de nuestro sistema social.[6]

Hambre en los países «subdesarrollados», paro en los industrializados.* O, lo que es lo mismo, aumento de las diferencias entre países ricos y países pobres, a escala mundial; de las diferencias entre sectores sociales ricos y sectores sociales pobres, a escala de cada país, desarrollado o no. Éste es el horizonte de nuestro futuro a corto y medio plazo, sin que se advierta cuándo o cómo va a producirse el giro que nos lleve hacia la prosperidad general, el ocio y la felicidad que se nos habían prometido. Hoy está claro que las proyecciones equivocadas del futuro se basaban en una mala comprensión de la realidad presente —de la naturaleza del capitalismo, de las posibilidades y los costes de la tecnología disponible, etc. De esa verdad, amargamente aprendida, surge toda una literatura crítica —con frecuencia parcial y casi siempre sin soluciones de recambio adecuadas— que nos está ayudando a abrir los ojos. Lo que esta literatura no suele advertir es que el error de las previsiones «optimistas» no sólo dependía de haber sobrestimado las posi-

* Para advertir el desconcierto que el fenómeno del paro, convertido en algo estructural y permanente, causa en la mayor parte de los observadores actuales, servirá este texto periodístico: «Para algunos expertos en economía, el paro no es una situación transitoria. Aumentará indefinidamente, porque no se debe a la crisis económica, sino a las circunstancias del período actual de transición industrial. Es probable que cuando termine el siglo el 90 por 100 del trabajo esté totalmente automatizado, con lo que el desempleo se habrá convertido en lo normal para los habitantes del mundo industrial. El conjunto de parados adquirirá entonces proporciones inmensas. Se habrá convertido en una nueva clase social» (*Cambio-16*, 13 abril 1980, p. 82). Aparte de lo incongruente que resuta lo de los parados como clase social —¿explotada o explotadora respecto de la «clase social» de los que trabajan?—, el interés mayor del texto reside en el intento de legitimar el paro como algo «natural» en una etapa de «transición», como el coste que hay que pagar para alcanzar los objetivos a que conduce esta evolución, cuando se es incapaz ni siquiera de imaginar lo que puede aguardar al término de este «tránsito»: cuando no queda nada para prometer. Lo cual puede ayudarnos a entender la proliferación de anuncios de apocalipsis, mercancía bien acogida por una sociedad sin esperanzas.

bilidades del presente, sino también —y yo diría *sobre todo*— de una mala comprensión del pasado, que proyectamos erróneamente hacia el futuro. Por lo cual, no parece que haya de bastar con la revisión del presente, sino que necesitamos también volver la vista atrás para descubrir lo que estaba equivocado en nuestros análisis del pasado, con el fin de redefinir el progreso humano y ayudar a construir unos nuevos objetivos para el porvenir.

No es difícil advertir que el motor de progreso con que se ha construido la visión de la historia que estamos empleando es una generalización en el tiempo de las condiciones de la revolución industrial que ha llevado a interpretar como avance todo lo que se aproximaba, en una u otra forma, a la tecnología y a las formas de organización social de la industrialización moderna. Eso nos ha condenado a la mala comprensión de algunos procesos fundamentales. La revolución neolítica, con la invención de la agricultura, era una especie de anticipación de la revolución industrial y se nos presentaba como la clave de un salto hacia adelante en el desarrollo humano. Hoy comenzamos a advertir que las cosas han podido ser muy distintas. Que el cazador-recolector ha vivido durante milenios con el conocimiento de la agricultura, y que ha sido la necesidad, la crisis ocasionada por la superpoblación, la que le ha obligado a depender de los alimentos vegetales cultivados, con lo que ello tenía de condena a una alimentación peor y más insegura.[7]

Sin embargo, no hemos sabido aplicar una crítica semejante al segundo proceso, el de la «revolución industrial», que seguimos interpretando como la culminación del capitalismo, lo que tiene el grave inconveniente de desplazar la atención de lo que es fundamental para la definición del sistema —la naturaleza de las relaciones que se establecen entre los hombres en la producción— hacia los aspectos tecnológicos, y contribuye a que situemos capitalismo e industrialización en la cima de una escala de progreso cuyas diversas etapas aparecen definidas por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Que semejante concepción del progreso nos lleva a una mala comprensión del capitalismo es algo que podemos ver, por ejemplo, en nuestra errónea definición del feudalismo, construida a partir de la visión que nos ha legado la burguesía que lo combatió, que percibía certeramente los rasgos esenciales del viejo sistema, pero incluía en su definición elementos legitimadores del nuevo, en especial

el de considerar como característica básica del feudalismo la existencia de una coerción política —extraeconómica— en la obtención del excedente campesino, que contrastaría con lo que sucede en el capitalismo, donde tal extracción opera por una vía estrictamente económica.* Estas caracterizaciones de feudalismo y capitalismo se basan en una serie de malentendidos. El primero de ellos reside en la interpretación de lo que consideramos, respectivamente, político o económico. Ligar política y coerción implica suponer que lo económico es algo meramente contractual, libremente pactado, sin interferencias externas a quienes participan en el trato. Sólo que el capi-

* «En sentido marxista, la esencia del modo de producción feudal reside en la relación de explotación que se da entre los terratenientes y los campesinos a ellos subordinados, y a través de la cual aquéllos obtienen por coacción el producto excedente del trabajo de éstos una vez satisfechas sus necesidades de subsistencia» (Rodney Hilton, «Nota sobre el feudalismo», en *La transición del feudalismo al capitalismo*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 38-39). Sin embargo, los textos de Marx sobre el feudalismo, aunque escasos, no parecen autorizar semejante interpretación. En *El capital*, por ejemplo, se nos dice que «donde, como ocurre en el mundo antiguo y en la edad media, la producción social tiene una extensa base en la esclavitud o en la servidumbre: aquí, el imperio de las condiciones de producción sobre el productor queda oculto tras las relaciones de dominio y sojuzgamiento que aparecen y son visibles como los resortes inmediatos del proceso de producción» (III, cap. 48 [MEW, vol. 25, p. 839], adopto en este caso la versión castellana de W. Roces). Lo cual parece poco coherente con otorgar a «la coacción» un papel fundamental en la definición del sistema. Pero la confusión deriva de haber leído precipitadamente la caracterización que del feudalismo se hace en el libro primero, donde se nos dice que «la dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales de la producción material cuanto las esferas de la vida construidas sobre ésta» (*El capital*, I, cap. 1; Grijalbo, OME 40, Barcelona, 1976, p. 87, trad. de M. Sacristán). Lo que hay que hacer es no detenerse ahí, seguir unas pocas líneas más adelante, donde se nos dice que, «precisamente porque son relaciones personales de dependencia las que constituyen el fundamento social dado, los trabajos y los productos no necesitan tomar ninguna figura fantástica diferente de su realidad» (*ibid.*), y poner este texto en relación con el que denuncia «todas las mistificaciones del modo de producción capitalista, todas sus ilusiones de libertad, todas las pamplinas apologéticas de la economía vulgar» (I, capítulo XVII, sección VI; en OME 41, p. 176), para entender que lo que caracteriza el sistema feudal, para Marx, no es la existencia de coacción, inseparable de la existencia de explotación, sino la forma directa y clara en que aparece.

talismo tiene tantos elementos coercitivos como el feudalismo, aunque sean distintos, en especial por el hecho de ser administrados por un estado centralizado los de la llamada «coerción dura» —el policía y el soldado cumplen en el nuevo régimen las funciones que el caballero desempeñaba en el antiguo—, y de hallarse más sutilmente extendidos los de la «coerción blanda», que en el feudalismo eran monopolizados por la Iglesia. En los dos sistemas, sin embargo, la coerción se desvanece si se admiten las «economías políticas» elaboradas para justificarlos. Si se acepta la división trinitaria de la sociedad feudal, el excedente no es tomado por la fuerza al campesino, sino que éste lo entrega, convencido de pagar con él unos servicios que le hacen los otros dos estamentos (piénsese, por ejemplo, en las justificaciones de una percepción feudal tan típica como el diezmo, y en la mezcla de consentimiento y coacción en que se asentó históricamente su cobro). Las relaciones se convierten, en tal caso, en estrictamente económicas, aunque se refieran a una economía distinta a la de Adam Smith. Fue la burguesía quien, al combatir al antiguo régimen, denunció la falacia de sus justificaciones y puso de relieve todo lo que había de explotación en el feudalismo, para contraponerle el ideal de la sociedad burguesa, donde las relaciones entre los productores serían meramente contractuales y se desarrollarían en un clima de libertad. Sólo que, como saben bien los trabajadores, no son ellos los que fijan los términos del contrato, y lo que se les deja pactar es lo menos. En el momento en que tratan de discutir los fundamentos básicos del trato, los mecanismos represivos de la sociedad capitalista se encargan de restablecer el orden. Por la existencia de rasgos de coerción se caracteriza no sólo el feudalismo, sino todo sistema que implique desigualdad, incluido el capitalismo. Definir el feudalismo de tal forma no es grave porque conduzca a error acerca de él —ya que la coacción existió realmente en la sociedad feudal—, sino porque implica suponer que se trata de una característica singular de tal sistema, y que no la hay en el capitalismo.[8]

Plantear incorrectamente la naturaleza del capitalismo en este sentido es algo que se combina con el otro error señalado —definirlo como el momento culminante de un proceso de progreso de las fuerzas productivas— y que acaba tarando toda nuestra concepción de la historia. Transportamos hacia atrás este esquema de progreso y reorganizamos con él nuestra interpretación del pasado, y lo usamos

también para imaginar el futuro, lo cual nos conduce a creer que el socialismo surgirá como consecuencia necesaria de la propia evolución industrial-capitalista: que la economía mundial marcha necesariamente hacia formas de control centralizado, y que llegará un momento en que bastará con tomar en las manos las riendas de un mundo que el capitalismo será incapaz de seguir gestionando. Confundir el capitalismo con el desarrollo de las fuerzas productivas ha hecho olvidar que su esencia no reside en la maximización del producto, sino en la del beneficio, de modo que las crisis de la producción no tienen por qué amenazarle, con tal que consiga mantener el orden social y evitar los riesgos de subversión interior. Esta fue la gran lección de la crisis de 1929, cuando muchos creyeron que el capitalismo se hallaba en sus horas finales, y tal lección resulta perfectamente válida hoy: para entender que el paro o la extensión de la pobreza no son, por sí mismos, un signo de fracaso del capitalismo, y menos aún el anuncio de su próximo fin. Esta visión evolucionista genera abundante desconcierto cuando hay que enfrentarse a aspectos que no encajan en la línea del progreso, y que se tiende a interpretar como «aberraciones» —cuya misma existencia refuerza las ilusiones acerca de la crisis del sistema— pero que resultan perfectamente normales desde la lógica interna del capitalismo como forma de explotación. Esto es lo que sucedió con el fascismo y Walter Benjamin lo denunciaba certeramente al decir que éste tenía la fortuna de que «sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica». Toda concepción de la historia del capitalismo que no entienda que hechos como la guerra de Vietnam, el *apartheid*, la escalada atómica o el genocidio centroamericano, para citar unos pocos ejemplos de «aberraciones» de nuestro tiempo, son manifestaciones normales y lógicas del sistema, es una concepción insuficiente, equivocada. Para decirlo en palabras de Benjamin: «El estupor porque las cosas que vivimos sean *aún* posibles en el siglo veinte no es *nada* filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia».[9]

Uno de los problemas más graves a que ha llevado esta visión del capitalismo como reino de lo «estrictamente económico» es la debilidad del análisis político marxista y su escasa capacidad para comprender la función del estado, limitándose a simplificaciones triviales, o cayendo en el error de suponer que todo se juega en el

lugar de trabajo y que el análisis se puede reducir a términos de salario, renta de la tierra y beneficio. Es necesario repolitizar nuestro examen del presente, reintroduciendo en él la consideración del estado, que desempeña un papel fundamental en el propio funcionamiento de la economía, ni mero instrumento represivo de la burguesía, ni «instancia autónoma». Y es igualmente necesario repolitizar nuestra visión de la historia para entender exactamente cómo se ha establecido la sociedad capitalista.[10]

La insuficiencia de los análisis economicistas, por otra parte, ha dado lugar a que sea la historiografía académica la que haya planteado los problemas que ofrecen las otras dimensiones del hombre, ocupándose de temas como el sexo, la familia, la prisión, la ley y el delito, el miedo, lo imaginario, la mujer, la locura... Lo cual ha de servirnos como justo recordatorio de graves olvidos, pero resulta erróneo y mistificador cuando se intenta presentar estas otras historias sectoriales como vías que han de permitir analizar al hombre autónomamente. Es necesario reconstruir la imagen global de la sociedad, como propuso un día el materialismo histórico, pero no para fabricar un caleidoscopio de aspectos diversos, sino para centrar toda esta diversidad en torno a lo que es fundamental: los mecanismos que aseguran la explotación de unos hombres por otros, y que no sólo actúan a través de las reglamentaciones del trabajo o del salario, ni se fundamentan sólo en elementos coercitivos físicos, sino que impregnan toda nuestra vida, nuestras formas de comprender la sociedad, la familia, el hombre y la cultura. Y también, lógicamente, nuestra forma de pensar la historia, incluso la supuestamente «progresista». Entenderemos entonces hasta qué punto las concepciones ideológicas que favorecen la continuidad del capitalismo están ancladas en nuestras mentes y determinan, sin que lo advirtamos, incluso nuestros valores «morales» o nuestros conceptos de lo que es «natural» o aberrante. Sólo cuando seamos capaces de comprender la coherencia del sistema entero en que vivimos inmersos podremos llegar a repensarlo, desmontarlo pieza a pieza y planear su sustitución por otro basado en un nuevo juego de valores, acordes con las características que ha de tener la sociedad del socialismo.

Conviene, sin embargo, hacer una advertencia acerca de la naturaleza de la tarea a realizar. No se trata, simplemente, de «renovar el marxismo», actualizándolo, volviendo a sus orígenes o practicando cualquier otra operación semejante sobre textos y palabras. No nega-

ré la enorme utilidad que ha tenido un mejor conocimiento de los textos de Marx para liberar al marxismo de sus formas esclerotizadas; pero sería nefasto que la destrucción de los viejos catecismos se hiciera para reemplazarlos por otros, aunque fuese sobre una base mejor y con la ayuda de más textos. De lo que se trata es de seguir utilizando las herramientas de análisis que nos proporcionó el marxismo, y todo lo que se les pueda añadir, en la tarea de comprender correctamente el mundo de hoy para denunciar lo que necesita ser cambiado. En esta tarea el papel de la historia, el papel de una comprensión renovada del pasado, ha de ser vital, porque servirá para desvelar las legitimaciones en que se apoya la aceptación del presente, y, sobre todo, porque ha de permitirnos reconstruir una línea de progreso que pueda proyectarse hacia la clase de futuro que deseamos alcanzar. Puesto que si lo que entendemos por socialismo es esencialmente la eliminación de las formas de explotación propias del capitalismo —y no sólo una fase superior de la industrialización—, la línea que conduzca del presente hasta el socialismo no puede fundamentarse en una visión del pasado como ascenso desde el estadio del hombre cazador-recolector a la eclosión de la industrialización moderna, sino que debe agregar a esta secuencia, como línea dominante, una mejor comprensión de las luchas y las aspiraciones de los hombres del pasado en su esfuerzo por liquidar las diversas formas de explotación y establecer una sociedad igualitaria.

No podemos contentarnos con los mapas del futuro que se trazaron cuando los cambios iniciados en Petrogrado en octubre de 1917 parecían ofrecernos soluciones al alcance de la mano, pero esto no implica renunciar a cuanto hay en ellos de aportación positiva a la lucha contra el capitalismo. Ni —mucho menos aun— seguir a las gentes de *Annales* cuando consideran que el posible fracaso de tales fórmulas significa que hay que renunciar a cualquier esperanza de progreso social, y que lo que le toca al historiador es abandonar la politización de su disciplina para volver a «hacer ciencia». Nuestro objetivo difícilmente puede ser el de convertir la historia en una «ciencia» —en un cuerpo de conocimientos y métodos, cerrado y autosuficiente, que se cultiva por sí mismo—, sino, por el contrario, el de arrancarla a la fosilización cientifista para volver a convertirla en una «técnica»: en una herramienta para la tarea del cambio social.

La labor que nos aguarda, si hemos de salir de la hondonada en

que nos han metido la mentira de las promesas del capitalismo y la quiebra de nuestras viejas esperanzas de superarlo, es harto difícil. Hay que reinventar un futuro, redefiniendo los objetivos a alcanzar de modo que den una respuesta válida a los problemas a que se enfrenta el hombre de hoy en el mundo entero —no sólo medidas para la elevación del consumo en los países industrializados—. Necesitamos recomponer una visión crítica del presente que explique correctamente las razones de la pobreza, el hambre y el paro, y que nos ayude a luchar contra la degradación de la naturaleza, el militarismo, la amenaza atómica, el racismo y tantos otros peligros. Pero esta tarea no será posible —tal ha sido la tesis fundamental de este libro— si el historiador no participa también en ella, renovando nuestra visión del pasado de modo que sirva de base para asentar un nuevo proyecto social. Lo que significa, al propio tiempo, que tampoco el historiador hallará respuesta a sus problemas específicos —a la necesidad de manejar una visión satisfactoria del pasado— si no trabaja, a la vez, en la crítica del presente y en la invención del futuro; si no renuncia a ser especialista en su campo cerrado para convertirse en un partícipe más en una tarea común, a la que acude con su propia herramienta.

No hay, al término de este libro, una propuesta de nuevas recetas en sustitución de las viejas. Su propósito fundamental ha sido el de llamar la atención sobre un problema y ayudar a sentar las bases para su solución. No es éste el momento de ofrecer un nuevo esquema para suplir el de las etapas escalonadas del progreso —de la revolución neolítica a la industrialización, del comunismo primitivo al socialismo— ni de reemplazar con otras nuevas, pero del mismo signo que las viejas, las esperanzas evolutivas que nos consolaban haciéndonos creer que estábamos del lado del irrefrenable avance de la historia, y que el futuro sería nuestro, aunque hiciésemos las cosas mal o no hiciésemos nada. La tarea inmediata parece que sea más bien la de sacar la historia de los esquemas en que ha quedado apresada, y utilizarla para aprender cómo se han formado los mecanismos de explotación y cómo se han organizado los hombres para combatirlos, buscando nuevas escalas que no se establezcan en función de los avances de la tecnología industrial, sino de los alcanzados en la satisfacción de las necesidades colectivas, incluyendo en ellas la de la liberación de toda forma de opresión; recuperando caminos cortados —programas fracasados, derrotas y uto-

pías—, porque nada nos garantiza que lo que triunfó fue siempre lo mejor, lo que conducía en la dirección del futuro deseable (no es seguro, por ejemplo, que lo mejor que podía sucederles a las sociedades de la América precolombina, o a las africanas, fuese su inclusión forzada en un sistema capitalista mundial). Sólo cuando hayamos destruido el viejo mecanismo de relojería podremos volver a situar las piezas de otro modo, explicando la evolución de las sociedades humanas sin hacer de tal explicación un sortilegio adormecedor: una profecía desmovilizadora. La más urgente de las tareas parciales, hoy por hoy, es la de rehacer la historia del capitalismo, no como una fase en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino como una etapa en el de las formas de explotación, de modo que nos ayude a entenderlo mejor y a combatirlo más eficazmente, para reemplazarlo por formas de organización social más justas y más libres, que garanticen una mejor satisfacción de las necesidades colectivas de los hombres. Así la historia dejará de ser conocimiento libresco para recuperar su legítima función de herramienta para la construcción del futuro.

Epílogo

LA HISTORIA TRAS LA CRISIS DE 1989

Cuando examinamos la situación actual de desconcierto que se registra en el panorama historiográfico podemos percibir una crisis que parece tener como fecha de referencia más clara el año 1989, un año en que coincidieron el derrumbe de los regímenes del llamado «socialismo real» del este de Europa, el recrudecimiento del asalto a las interpretaciones progresistas de la Revolución francesa con motivo de su bicentenario, la publicación del artículo de Fukuyama sobre el fin de la historia y la del debate entre «vieja y nueva historia» en *American Historical Review*.[1]

Pero 1989 representó, en todo caso, la culminación de un proceso que se inició en los años sesenta, y que en algún modo fue una de las consecuencias de la «guerra fría», que promovió alternativas al marxismo en occidente, y contribuyó a consolidar su fosilización dogmática en los países del este europeo. Entre lo sucedido en ambos campos había, sin embargo, una diferencia fundamental: en los países del llamado «socialismo real» la disidencia no era tolerada y podía pagarse con la cárcel, mientras que en «occidente» se usaron más el silenciamiento y la corrupción que la fuerza.

Lo que mejor conocemos, hoy por hoy, es lo sucedido en Estados Unidos. La lucha de la Norteamérica profunda contra una enseñanza progresista, que tenía un antecedente famoso en el «monkey trial» de 1925,[2] se extendió también a la historia. En los años treinta los libros de texto que no fuesen de un patrioterismo conservador eran denunciados, prohibidos o quemados. Como declaraban las Daughters of the Colonial Wars era intolerable que se tratase «de dar al niño un punto de vista objetivo, en lugar de enseñarle americanismo real. Todos los viejos libros de historia enseñaban «mi país con razón o sin ella». Este es el punto de vis-

ta que queremos que adopten nuestros hijos. No podemos permitirnos que se les enseñe para que sean objetivos y se formen ellos mismos sus propias opiniones». A comienzos de los años cuarenta la National Association of Manufacturers tenía 6.840 «centinelas» locales dedicados a mantener limpia la enseñanza del peligro que representaba el «ascenso del colectivismo». Todo esto palideció, sin embargo, ante lo que iba a suceder en los años de la «guerra fría», cuando se produjeron por todo el país cruzadas locales contra los libros de texto subversivos (un informe encargado por las Daughters of the American Revolution denunció 170 manuales).[3]

En la enseñanza superior se combinaron alguna represión (un centenar de profesores de *college* fueron privados de su trabajo como consecuencia del maccarthysmo) con mucha corrupción. La reciente desclasificación de documentos oficiales ha permitido descubrir hasta qué punto la evolución de las ciencias sociales en los Estados Unidos durante la etapa de la guerra fría estuvo condicionada por la financiación del departamento de Defensa, de la CIA y de algunas fundaciones conservadoras, de modo que ha podido llegar a escribirse que «contra lo que se piensa habitualmente, la "ofensiva ideológica" ha sido por lo menos tan importante para la estrategia de la seguridad nacional de los Estados Unidos desde 1945 como la bomba atómica».[4]

En centros de estudio financiados por estas instituciones, como el CENIS del Massachusets Institute of Technology, investigadores como Clifford Geertz trabajaban al lado de «halcones» como Walt Rostow —que daba al propio tiempo clases sobre los fundamentos de la contrainsurgencia en la escuela de guerra del ejército norteamericano en Fort Bragg— o de hombres que han podido ser calificados de «terroristas profesionales», como Lucien Pye, uno de los inspiradores de algunas de las peores muestras de doctrina legitimadora de las acciones de contrainsurgencia, y en concreto del sangriento disparate que fue la eliminación del régimen neutralista de Sukarno en Indonesia, a costa de medio millón de muertos.[5]

Así se construyó una visión del pasado de los Estados Unidos como una «historia de consenso», basada en «las doctrinas del excepcionalismo norteamericano y del Destino Manifiesto, y en el mito de la conquista triunfante del oeste», que «omitía cualquier mención sobre raza, esclavitud, conquista de los pueblos nativos y restricciones opresoras sobre muchos grupos marginalizados, incluyendo las mujeres»[6] y se pudo celebrar el milagro que había engendrado una nación sin clases, respecto de

la cual los planteamientos del marxismo no es que fuesen equivocados, sino que resultaban totalmente irrelevantes. Al propio tiempo la teoría de la modernización sostenía que este milagro podía repetirse en los países subdesarrollados, si seguían las mismas reglas que habían observado los norteamericanos.[7]

También la alta cultura experimentó los efectos de esta situación. Los pintores, como Jackson Pollock, abandonaron el realismo comprometido del frente popular, que quería hacer llegar el arte a las masas, por el expresionismo abstracto y pasaron a usar un lenguaje que sólo entenderían las minorías intelectuales avanzadas (lo que no evitó que un congresista dijese que el arte abstracto formaba parte de una siniestra conspiración concebida en Rusia, donde, como es bien sabido, no estaba tolerado y se pensaba, por el contrario, que era el fruto de una conspiración capitalista).

En los departamentos de inglés, donde se estudian la lengua y la literatura, se abandonó cualquier consideración del contexto social y de la historia y la «Nueva crítica» decidió examinar únicamente los textos. Los profesores se refugiaron en un estudio elitista, separado de las preocupaciones del mundo real, para defenderse de los ataques que se les podían dirigir tanto desde la derecha como desde la izquierda. En las ciencias sociales se dejó de lado cualquier preocupación por la estructura de clases o por la distribución de la riqueza. La National Science Foundation recomendaba a quienes pedían ayudas para la investigación que se olvidasen de los «movimientos de reforma y de las actividades relacionadas con el bienestar social». Y las fundaciones privadas eran aún más escrupulosas y evitaban, por ejemplo, cualquier investigación sobre relaciones raciales.[8]

En Gran Bretaña, el país donde lo que se ha dado en llamar el «marxismo occidental» había dado sus mejores frutos, el método que se utilizó para combatirlo fue el aislamiento. El núcleo central de lo que se suele llamar «los historiadores marxistas británicos» surgió después de la segunda guerra mundial en torno al «grupo de historiadores del Partido Comunista británico», con figuras de tanta valía como Rodney Hilton, Christopher Hill, Eric J. Hobsbawm, Victor Kiernan, George Rudé, E. P. Thompson o Raphael Samuel, a los que habría que añadir el arqueólogo australiano Vere Gordon Childe y el economista Maurice Dobb o esta figura insólita y extraordinaria que es Geoffrey E. M. de Ste. Croix.

Estos hombres colaboraron en publicaciones de alto nivel intelectual y de una gran independencia y tuvieron parte decisiva en la fundación de una de las revistas de historia más importantes de nuestro tiempo, *Past and present*, que comenzaría en 1952 con el propósito de ser punto de en-

cuentro de historiadores de muy diversa orientación, que llegase a un público más amplio y les compensase así de las dificultades que encontraban para acceder a la universidad, donde eran sistemáticamente vetados por su orientación política. De modo que aunque en este grupo se encuentran algunos de los historiadores más importantes de su tiempo, con una proyección que desborda el campo estrictamente académico, se puede comprobar que ninguno de ellos llegó a profesor de alguna de las grandes universidades británicas.[9]

En Francia la consecuencia de esta crisis se manifestó en la escuela de «Annales» tempranamente, hacia 1960, con el desplazamiento de la historia social a la cultural, y vino acompañado por la defenestración de Fernand Braudel por los «jóvenes» miembros de la escuela, que publicaron en 1974 el manifiesto triunfalista que eran los tres volúmenes de *Faire l'histoire*, dirigidos por Pierre Nora —«más un inventario ecléctico de lo realizado, destinado a un público general, que una propuesta de futuro», dirá Revel— y se lanzaron por los caminos de un eclecticismo sin reglas en lo que adoptó el nombre de «nouvelle histoire» y que fue caracterizado por François Dosse como una «historia en migajas»: una nueva historia que ponía el acento en lo cultural, con una considerable influencia de la antropología, y que parecía tener como signo de identidad el descubrimiento del terreno ambiguo de las «mentalidades».[10]

Desde fines de los años ochenta, cuando la esterilidad de la «nouvelle histoire» resultaba ya visible, comenzó por parte de una nueva generación la búsqueda de otros enfoques metodológicos. Fue lo que desde la propia revista *Annales* se llamó el «tournant critique», que dio lugar en realidad a que la fragmentación y la dispersión aumentasen todavía. A los diez años de haber publicado su obra sobre «la historia en migajas» el nuevo libro de François Dosse sobre las «ciencias humanas» —*L'empire du sens*—[11] nos muestra el panorama de una historia que se dispersa en múltiples tendencias que con frecuencia se superponen, pero que tienen en común el predominio de la especulación filosófica y sociológica, que da lugar a numerosas publicaciones de teoría, pero a ninguna gran obra de investigación histórica que pueda tomarse como modelo, como sucedió, en ese pasado ahora denunciado como de «positivismo polvoriento», con las de Labrousse, Braudel, Vilar o Duby.

El hundimiento de los regímenes del este europeo desde 1989 no sólo no significó el fin de esta guerra contra la historia económica y social, sino que pareció el momento adecuado para fundamentar un nuevo y duradero paradigma que debía dejar firmemente asentada la convicción de

que todo intento de subvertir el orden establecido era inútil, que toda revolución —fuese la francesa de hacía doscientos años o la soviética de 1917— acababa convirtiéndose en un fracaso sangriento.

La campaña norteamericana de rearme ideológico tuvo ahora como protagonistas destacados a las grandes fundaciones conservadoras, como la Fundación John M. Olin, que financia institutos y programas «destinados a reforzar las instituciones económicas, políticas y culturales sobre las que se sustenta la empresa privada» y que en 1988, por ejemplo, destinó a estos fines un presupuesto de 55 millones de dólares. La lista de sus beneficiarios, se ha dicho, parecía un directorio de la derecha académica, con nombres como Allan Bloom, el autor de *The closing of the American mind*, como François Furet, financiado por su labor demoledora de la Revolución francesa, o como Irving Kristol, que, habiendo evolucionado de una pobre juventud trotskista a una rentable madurez de derecha dura (la fundación le proporcionaba 376.000 dólares anuales), pasó después a publicar *The National Interest*, financiado con un millón de dólares por el mismo patrocinador (y en relación con Kristol, y formando parte de la misma unidad empresarial familiar, hay que citar, lógicamente, a una tan notoria defensora del conservadurismo como es su esposa Gertrud Himmelfarb).[12]

De la eficacia del trabajo de estos equipos puede dar buena idea el éxito que consiguieron con algo tan trivial como eran las especulaciones, nada nuevas por cierto, de Francis Fukuyama acerca del «fin de la historia». Para difundir el «nuevo paradigma» la fundación Olin ideó una estrategia que alcanzó un éxito total. En 1988 Allan Bloom invitó a Fukuyama a exponer sus ideas en el centro Olin de Chicago, que él dirigía. De ahí salió un artículo, «The end of history?», que se publicó en el verano de 1989 en *The National Interest*, «su» revista, donde aparecieron después réplicas escritas por Allan Bloom, Irving Kristol y Samuel Huntington, los tres en la nómina Olin. Cuando acabó esta «discusión» y se pudo hacer creer que había habido un debate pluralista, el tema se vendió a la prensa de Nueva York y se preparó el camino para la publicación, en 1992, de un libro que sirvió para poner de moda las ideas elaboradas por Fukuyama, y les dio una difusión mundial.[13] La sorpresa de algunos críticos como John Dunn, quien se preguntaba en el *Times literary supplement*[14] «¿Por qué una obra de tan evidente mediocridad ha obtenido tanta atención pública?» podía estar justificada. No lo estaba en cambio la segunda: «¿Por qué un editor ha podido emplear tanta energía y capital para lanzar un libro tan pueril y de tan escaso interés?».

Pronto se vio, sin embargo, que la mercancía puesta en circulación por Fukuyama pasaba rápidamente de moda, entre otras razones porque, contra sus predicciones, los conflictos y los enfrentamientos seguían presentes en un mundo donde no estaba claro que se hubiese acabado la historia. Christopher Hill escribió que «"La muerte del marxismo", como "el fin de las ideologías" y "el fin de la historia" proceden de las ilusiones de los académicos que creen que su sociedad ha de ser eterna porque les resulta cómoda. Pero tal vez los habitantes del tercer mundo no estén tan seguros de que la historia se haya acabado».[15] Había que buscar nuevas teorías y poner en marcha un nuevo paradigma conservador más duradero. El encargado de hacerlo fue Samuel Huntington, un viejo teórico de la guerra del Vietnam que enseña en la Universidad de Harvard (donde dirige, precisamente, el Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos). El lanzamiento se hizo exactamente con la misma técnica que se había empleado en el caso de Fukuyama.

Huntington publicó en 1993 un artículo con el título de «The Clash of Civilizations?»,[16] donde partía de la comprobación de que la tesis de Fukuyama estaba equivocada —«la historia no se ha acabado; el mundo no se ha unificado»—, y ponía en circulación un nuevo «paradigma del mundo después de la guerra fría», donde afirmaba que con el fin de esta confrontación había desaparecido la división del planeta en tres mundos. Los conflictos mundiales no se definen ya en términos de diferencias ideológicas, ni son de naturaleza económica. Lo que ahora agrupa a las colectividades humanas y las enfrenta a otras son razones culturales. Los protagonistas seguirán siendo, en apariencia, los estados-nación, a través de los cuales se expresan los conflictos, pero «el choque entre civilizaciones dominará la política global». Unas civilizaciones definidas sobre todo en términos religiosos. O, mejor dicho, mal definidas, porque los errores que en este terreno comete Huntington son espectaculares y deberían haber bastado para desacreditarlo.

El montaje del «estratega» Huntington iba destinado a definir una nueva amenaza mundial, un nuevo «imperio del mal» que pudiese ser visto como el enemigo de la civilización y que permitiese suscitar consenso y superar las divisiones internas de la sociedad «occidental». Para ello ideó una fantasmagórica «alianza islámico-confuciana», que le obligaba a poner a todos los musulmanes (chiítas, sunnitas, etc.) en el mismo saco y a separar, en cambio, los japoneses buenos de los chinos confucianos malvados, contra todas las evidencias de la historia y la cultura.

Una vez identificado el enemigo, el estratega proponía un plan de lu-

cha que implicaba, ante todo, atraerse a los miembros de las otras civilizaciones para «occidentalizarlos». Uno de los pocos fragmentos divertidos del artículo inicial es aquel en que relata cómo descubrió, durante una conversación con el ex-presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari, que lo que éste trataba de hacer era «transformar México de un país latinoamericano —esto es de una civilización inferior— en un país norteamericano» (vista la herencia política de Salinas, cabe pensar que éste debía querer transformarlo de acuerdo con el modelo civilizador norteamericano, variante Al Capone).

Huntington tuvo menos fortuna inmediata que Fukuyama. Sus comentaristas le criticaron sus errores y hubo quien, como Robert L. Bartley, del *The Wall Street Journal*, dijo que le preocupaba muy poco lo que hicieran los chinos y los musulmanes, ya que estaba convencido de que el curso de la historia lo definía «Occidente, sobre todo los Estados Unido y sobre todo las élites que leen este periódico». Sus planteamientos sintonizaban, sin embargo, con algunas tendencias históricas del momento y ofrecían a los sectores conservadores de la sociedad norteamericana el enemigo que les permitía legitimar su política mundial como una necesidad de la defensa de la «civilización», como se podría ver en la «guerra del Golfo». En 1995, por ejemplo, Howard Bloom proclamó que Norteamérica estaba amenazada en su papel de campeona de la civilización por los nuevos bárbaros: africanos, latinoamericanos y, sobre todo, musulmanes.[17] Por asombroso que parezca, montajes de la trivialidad de éste, que no resisten el análisis crítico más elemental,[18] pueden tener una influencia intelectual perniciosa en tiempos de desconcierto. Las tesis de Huntington han sido discutidas seriamente y han tenido efectos insospechables: hace un tiempo me decía una amiga que había estado hablando con un antropólogo latinoamericano de formación progresista, y que lo había encontrado profundamente interesado en las teorías de Huntington.

En el campo de la historia Huntington sintonizaba hasta cierto punto con una serie de corrientes que pretendían crear nuevos esquemas interpretativos globales con los que reemplazar los que aparecían tachados con alguna nota de contagio marxista. Esto ha conducido a la aparición de una serie de interpretaciones globalizadoras, que van desde morfologías elementales[19] hasta formulaciones que, sin romper abiertamente con la vieja historia económico-social, atenúan sus riesgos, pasando por sociologías históricas que se esfuerzan sobre todo en recuperar a Max Weber. Hay también proyectos más serios, como el de la llamada «global history»,[20] y análisis individuales com los de William McNeill (*The rise of*

the West. Plagues and peoples, The pursuit of power), o como los muchos que pretenden explicar el crecimiento económico a largo plazo y a escala universal (como los de Eric Jones, *The European miracle, Growth recurring*, de John P. Powelson, *Centuries of economic endeavour*, o de Landes, *The wealth and poverty of nations*). E incluso escuelas que se mantienen dentro del ámbito de las viejas interpretaciones económico-sociales, como la de Immanuel Wallerstein y su «sistema mundial» (*The modern world system*).[21]

Otros creyeron encontrar una respuesta a la crisis en el abandono de toda pretensión analítica y la vuelta a la narración, que veían como una forma expositiva neutra, limpia de cargas ideológicas —entendiendo siempre por «ideología» lo que piensan los «otros», nunca las ideas implícitas en la propia obra—, o como un modo de recuperar la unidad de una historia descoyuntada por la fragmentación de los especialistas.[22] Esta visión «inocente» fue, sin embargo, desmontada por Hayden White, al señalar que la narración no es tan sólo una forma, sino que implica un contenido, ya que escoge deliberadamente lo que considera que es significativo y merece la pena recordar, y esto suele implicar una identificación de la realidad con el sistema social vigente.[23]

Pero el gran cambio que se ha producido en la ciencia histórica en estas últimas décadas no responde a la construcción de visiones alternativas o al regreso a la narración tradicional, sino a la que se denomina, en líneas generales, el viraje de la postmodernidad, un desarrollo extremo de la reducción de la historia a lo meramente cultural, que implica la negación de todo tipo de visiones de conjunto, con la renuncia a lo que Jean-François Lyotard denominó «metanarrativas»,[24] el rechazo de las periodizaciones y de las interpretaciones globales, el reemplazo del *grand récit* de la Historia en mayúsculas por el *petit récit* de las historias en minúsculas y el de las afirmaciones sobre la realidad por metáforas. Un viraje que se caracteriza por el «giro lingüístico» y la extensión a la historia de una serie de métodos de análisis del discurso que tienen su origen en el campo de los estudios literarios.[25]

En principio la reacción postmodernista en la historia ha nacido, como en otros terrenos del arte y del pensamiento, de una serie de negaciones, comenzando, en el caso de la historia, por la de los métodos dominantes en los años sesenta y sobre todo de los de la llamada historia social[26] —«si antes todos éramos historiadores sociales, dirá Patrick Joyce, ahora todos empezamos a ser historiadores culturales»—,[27] hasta el punto que en algunos casos se corre el riesgo de confundir el postmodernis-

mo con la feria abigarrada de la «nouvelle histoire»,[28] con la que tiene evidentes afinidades. Pero en sus formulaciones más coherentes y ambiciosas los postmodernos se presentan como los defensores de un cambio mucho más radical, que enlaza con el rechazo de la tradición ilustrada por parte de Adorno y Horkheimer. Para Keith Jenkins, «vivimos en la condición general de la "postmodernidad"», que «no es una "ideología" o una postura a la que podamos escoger adherirnos o no». La postmodernidad es «nuestro destino». Un destino que nace del gran fracaso de la «modernidad», del fracaso del intento, que comenzó en la Europa ilustrada del siglo XVIII, de conseguir elevados niveles de bienestar personal y social «por medio de la aplicación de la razón, la ciencia y la tecnología».[29]

Definir la «historia postmoderna», sin embargo, no es fácil. Las influencias teóricas que reconoce, que son esencialmente francesas, no proceden en ningún caso del campo de la historia: Lyotard, Baudrillard, Barthes, Foucault, Derrida, Deleuze, Ricoeur o de Certeau. Y sus afirmaciones suelen ser más bien críticas de la práctica «moderna» de la historia, que normas alternativas para reemplazarla por otra, con unos métodos de trabajo distintos. Uno de sus cultivadores nos dice, por ejemplo: «El empirismo de base documental con su sentido implícito de objetividad no es la única forma disponible para el estudio histórico». Todos los historiadores construyen el pasado como un objeto y su construcción está mediatizada por demandas ideológicas y se ofrece en forma de una narración, marcada ella misma por unas reglas. Esto no significa negar su realidad al pasado, sino reconocer «que hay diversas realidades a imaginar o que yo puedo construir como existentes en el pasado. La historia no es ni ficcional ni factual, es imaginativa e interpretativa».[30]

Pero la verdad es que las reglas del postmodernismo parecen más útiles para incitarnos a leer los textos con más precauciones de lo que solíamos hacer que para obtener de ellos conocimiento válido. Ver los acontecimientos siempre a través del prisma de sus posibles lecturas puede tener una sana función crítica, pero limitarse a ello nos aleja de los problemas reales vividos por hombres y mujeres del pasado que han dado origen a los testimonios que nos permiten acceder a su conocimiento. Unos testimonios que, por otra parte, incluyen evidencias muy diversas, no siempre susceptibles de ser interpretadas como discurso. Sostener, por ejemplo, que la Revolución francesa se reduce al choque entre «prácticas discursivas que compiten», no aclara demasiadas cosas, y decir, como Patrick Joyce, que no es la clase la que crea su lenguaje, sino el len-

guaje el que produce la clase, y que ésta no es más que un «producto discursivo», no parece la forma más útil de acercarnos, no ya a la historia, sino a los problemas actuales de unos grupos sociales que, además de estar «construidos discursivamente», presentan características objetivamente verificables que los distinguen, como la de tener niveles de vida muy distintos.[31]

Las «revisiones» de la historia de la Revolución francesa resultan reveladoras en este sentido. Cuando se nos dice que lo esencial para comprender su génesis es averiguar el «espacio conceptual en que fue inventada» o se ve un estudio sobre la fiscalidad como causa de malestar en la Francia de fines del siglo XVIII donde, después de repetir todo lo que ya sabíamos hace un par de siglos en una jerga indigesta, se acaba llegando a la conclusión de que el estudio del «proceso por el que la fiscalidad resultó politizada e investida con un sentido revolucionario» interesa porque «tiene importantes implicaciones para nuestra comprensión de Tocqueville y Habermas», nos damos cuenta de los extremos de vaciedad a que se puede llegar cuando el historiador se deja apresar en la cárcel de las palabras.[32]

Todo ello, además, para combatir un fantasma, la llamada interpretación jacobino-marxista de la revolución francesa, que no existe, porque el espantajo que los revisionistas combaten no tiene nada que ver con el conjunto de las investigaciones reales que se han publicado en los últimos veinte años, que han desterrado por completo mitos como el de la llamada «revolución burguesa», inventada por los propios burgueses para erigirse en falsos protagonistas de unas luchas colectivas que intentaron frenar desde el principio.

Los efectos del postmodernismo en los «cultural studies» norteamericanos tienen algunos aspectos positivos. Analizar los textos como productos de unas ideologías que los usan para unas prácticas determinadas ha ayudado sin duda a conservar los valores progresistas implícitos en la exigencia de lo «políticamente correcto» y del «multiculturalismo», y permite comprender irritaciones conservadoras como la de John M. Ellis, quien, tras denunciarlas como prácticas aristocratizantes y de «torre de marfil», acaba diciendo que «las universidades no pueden servir a dos amos: el conocimiento y las causas políticas y sociales», como si no fuese precisamente esto lo que siempre han hecho.[33]

También parece claro que la influencia del «postcolonialismo»,[34] hijo legítimo del postmodernismo, ha ayudado a la toma de conciencia de grupos como el de los historiadores indios de los «subaltern studies», en

el sentido de que el mundo extraeuropeo puede necesitar una historia escrita con pautas distintas a las de la tradición académica «occidental». Pero cuando la aceptación del principio postmoderno de que toda generalización es sospechosa conduce a afirmaciones como la de que «el mito de la universalidad es una estrategia primaria del poder colonial» —a lo que Amartya Sen ha tenido que replicar que hay cosas como las libertades democráticas que son útiles en cualquier parte del mundo, o si se quiere dicho de otro modo, que no es incorrecto seguir pensando en términos de derechos «del hombre»— o cuando un autor llega a decir que las matemáticas occidentales son «el arma secreta del imperialismo cultural», y nos propone la adopción de los sistemas de contar de los primitivos, esto es, de las etnomatemáticas, parece claro que se necesita abrir las ventanas al viento de la calle para airear las ideas.[35]

Al historiador, en concreto, no parece que los principios del postmodernismo le sirvan más que como herramienta crítica para corregir errores de visión y para incitarle a la cautela en el análisis de los textos, pero no para encontrar pautas con que investigar el pasado, comenzando por el hecho de que la mayoría de los postmodernistas niega que haya ninguna posibilidad real de llegar a conocerlo, lo que deja sin sentido la tarea misma de investigar. Nos encontramos aquí con el mismo problema que se advierte en la actual generación francesa de la «postnouvelle-histoire»: mucha teoría y escaso contacto con la realidad. Pondré un ejemplo del carácter libresco que suelen tener estas elaboraciones: Mark Poster, profesor en la Universidad de California, nos explica en un libro cómo son sus cursos de concienciación teórica en el terreno de la historia cultural postmoderna. Los problemas de la sexualidad, nos dice por ejemplo, pueden abordarse «con una perspectiva freudiana, foucaultiana o feminista», lo que crea dificultades por el uso de diversas terminologías «que no tienen nada que ver con las cuestiones empíricas de quién lo dijo o quién lo hizo, en qué momento o en qué lugar, con la verificación de los documentos o con el conflicto entre los testimonios».[36] Cuestiones, todas estas, que no parecen importarle. Casos como éste nos hacen comprensible el reproche de Kevin Passmore cuando dice que no está claro por qué los postmodernistas, «a pesar de su convicción de que es imposible escribir historias válidas, no vacilan en escribir acerca del pasado y en interpretarlo».[37]

Me parece que existen formas de tomar en cuenta buena parte de los problemas que ha denunciado el postmodernismo —de enriquecer nuestro utillaje con nuevos métodos, sin desdeñar nada que pueda resultarnos

útil desde un punto de vista instrumental— sin caer en un relativismo extremo ni condenarnos a la elucubración libresca que practican habitualmente sus cultivadores y que haría inútil nuestro trabajo para la sociedad que vive fuera de las aulas universitarias: una sociedad que tiene problemas reales —no sólo de construcción del discurso— y a la que podemos ayudar enseñándole a entender críticamente el marco de relaciones sociales en que vive, fundamentadas en una interpretación histórica más o menos explícita, y a liberarse de tópicos y de prejuicios.

Ello permite explicar que, ante la trivialidad de buena parte de la historia cultural producida en las últimas décadas y ante la vaciedad verbal en que ha acabado el discurso postmoderno, se escuchen hoy voces que exigen un viraje que vuelva a poner el trabajo de los historiadores en contacto con los problemas reales de los hombres y las mujeres de nuestro mundo, lo que no significa un simple retorno a las viejas formas de hacer, sino tan sólo a los viejos objetivos, rectificados en todo lo que convenga y adecuados a los problemas de un mundo que ha visto producirse en estos últimos cincuenta años el fracaso del proceso de desarrollo económico que se nos prometió, en cualquiera de las diversas vías con que se planteaba, y que tiene ante sí la amenaza de una grave crisis.

Debemos estar dispuestos a trabajar para contestar a las nuevas preguntas que nos plantea este presente problemático, sin empeñarnos en seguir dando vueltas sin cesar a problemas como los de la génesis de la Revolución francesa o de los modelos de la Revolución industrial, que correspondían al género de preguntas que importaban a nuestra sociedad en momentos anteriores de este siglo, pero no a los problemas de hoy. Problemas que no son meramente culturales y que en modo alguno pueden reducirse a discurso: que tienen que ver con la esperanza de vida de los seres humanos, con la calidad de su existencia, con la pobreza en ascenso o con un porvenir sombrío. Y es misión del historiador contribuir a estudiar cuáles son las causas de este presente que en nada se parece al futuro que nos prometieron hasta hace pocas décadas, para averiguar dónde se torció el rumbo del progreso o cuál era la mentira que condujo a estas profecías fallidas.

Esta es una tarea urgente y real, a la que el historiador debe contribuir en la modesta medida de sus posibilidades, pero consciente de que su papel en ella es fundamental, porque sólo a él le incumbe el análisis de la evolución en el largo plazo, que escapa a la competencia y los métodos del economista. Quien sostenga que el pasado no es cognoscible y nos proponga que sigamos dedicándonos a descifrar las sutilezas de un mun-

do de palabras y metáforas no tiene nada que hacer en esta tarea. Merece nuestro respeto por cuanto nos ayudó a salir de errores elementales y a afinar nuestros métodos de lectura de los textos. Pero su faena ya ha acabado, y ahora corresponde realizar otra. Un mundo que se adormecía en la certeza de un porvenir espléndido de progreso podía permitirse una clase de historiadores que se desentendían de la suerte común para cultivar con esmero su parcela del jardín de la cultura. El nuestro no puede pagarse tales lujos, sino que pide historiadores que participen en el esfuerzo común y que contribuyan, en un tiempo de pronósticos sombríos, a mantener la esperanza de que, como dijo Tom Paine hace más de doscientos años: «Está en nuestras manos volver a empezar el mundo de nuevo».

Barcelona, febrero de 1999.

NOTAS

Capítulo I. — LOS ORÍGENES

1. J. Vansina, «La tradition orale et sa méthodologie», en *Histoire générale de l'Afrique*, I, Méthodologie et préhistoire africaine, Unesco, París, 1980, pp. 167-190; la cita textual de p. 173. Caroline Humphrey, «The uses of genealogy: A historical study of the nomadic and sedentarised Buryat», en *Pastoral production and society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 235-260. Sobre el sentido de las genealogías medievales, y los cambios que experimentaron, L. Genicot, *Les généalogies* (Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 15), Brepols, Turnhout, 1975, pp. 35-44.

2. Alejandro Lipschutz, *Los muros pintados de Bonampak. Enseñanzas sociológicas*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971. N. A. Maschin, *El principado de Augusto*, Akal, Madrid, 1978, pp. 310-315. Sobre la columna Trajana: R. Bianchi Bandinelli, «La columna Trajana: documento artístico y documento político (o de la libertad del artista)», en *Del helenismo a la Edad Media*, Akal, Madrid, 1981, pp. 113-127; y Lino Rossi, *Trajan's Columns and the Dacian Wars*, Thames and Hudson, Londres, 1971 (descripción detallada de su contenido en pp. 130-156). Algo parecido podría decirse de los programas iconográficos de las iglesias cristianas medievales, interpretándolos dentro de su realidad social.

3. Sobre las listas de reyes sumerios: Georges Roux, *Ancient Iraq*, Penguin, Harmondsworth, 1966, pp. 104-106; Hartmut Schmökel, *El país de los súmeros*, Eudeba, Buenos Aires, 1972[2], pp. 158-162. Sobre Gilgamesh: Roux, *Ancient Iraq*, pp. 114-117; H. Frankfort *et al.*, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Penguin, Harmondsworth, 1964, pp. 223-227; y Herbert Mason, *Gilgamesh*, Houghton Mifflin, Boston, 1971, pp. 89-96. Sobre la función social de la religión y el mito en las sociedades mesopotámicas: Thorkild Jacobsen, en Frankfort *et al.*, *Before Philosophy*, pp. 200-216 (y 165-172). Sobre la institución divina de la realeza: Henri Frankfort, *La royauté et les dieux*, Payot, París, 1951, pp. 309-329. Sobre la identificación inicial de «poder secular» y «poder sacerdotal», y su diferenciación posterior —y necesaria alianza—: Josef Klíma, *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*, Akal, Madrid, 1980, pp. 171-174; y E. Dhorme, «Les religions de Babylonie et d'Assyrie», (en *Les anciennes religions orientales*, II), PUF, París, 1949, pp. 198-203. Sobre el mito del diluvio: Edmond Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood*, British Museum, Londres, 1971[3]; Ch'ao-Ting Chi, *Key Economic Areas in Chinese History*, Allen and Unwin, Londres, 1936 (cito por la reimpresión de Kelley, Nueva York, 1970), pp. 46-53; y sobre inundaciones de efectos cuasi-diluviales: Karl W. Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology*, Chicago University Press, Chicago, 1976, pp. 51-56. Sobre Egipto, también: Stephen Toulmin y June Goodfield, *The Discovery of Time*, Penguin, Harmondsworth, 1967, pp. 26-32. Una visión distinta a la tradicional, que nos ofrece el panorama de una evolución que iría desde las listas de reyes a auténticos «anales», aparece en la obra póstuma de Herbert Butterfield, *The Origins of History*, Eyre Methuen, Londres, 1981, aunque faltan en ella las justificaciones a sus planteamientos (sobre las listas

de reyes, pp. 23-28; sobre las crónicas religiosas y laicas mesopotámicas, pp. 29-43; sobre los «anales de los imperios preclásicos» —egipcios, hititas y mesopotámicos—, pp. 44-79). No se hablará aquí de las viejas crónicas chinas, que arrancaban del primer soberano que trajo la concordia a una sociedad turbulenta y dividida, y reordenaban el pasado con el fin de mostrar que la monarquía era fundamento imprescindible de la paz social (Jean Lagerwey, «La cosmologie ancienne de la Chine», en François Châtelet, ed., *Histoire des idéologies*, Hachette, París, 1978, I, pp. 61-62; hay trad. cast., publicada por Zyx). Véase también Butterfield, *Origins of History*, pp. 138-151.

4. Sobre la lectura de los jeroglíficos mayas por los sacerdotes, J. Eric S. Thompson, *Maya Hieroglyphs without Tears*, British Museum, Londres, 1980, pp. 63-64 (hecho que no se vería sustancialmente afectado, si adoptásemos la interpretación alternativa de estos jeroglíficos por Y. Knórozov). La descripción del contenido de esta literatura histórica que se cita es de Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Laterza, Bari, 1974[4], I, p. 167. Sobre una «literatura política» mesopotámica: Klíma, *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*, pp. 250-251. Los textos de Heródoto que se utilizan para fundamentar esta lectura son de *Historia*, II, 100; II, 3 y 4, y II, 99, que en la edición que uso —la traducida y anotada por Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 1977-1981—, se encuentran en las pp. 280-284 y 388, respectivamente, del tomo I. Sobre la transmisión de la escritura de Mesopotamia a Grecia: J. D. Hawkins, «The Origin and Dissemination of Writing in Western Asia», en P. R. S. Moorey, ed., *The Origins of Civilization*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 128-166; sobre la influencia de estas culturas orientales en el nacimiento de la ciencia y filosofía jónicas, a través de los magos: M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Clarendon Press, Oxford, 1971. Arnaldo Momigliano afirma que existe una influencia directa de la cultura oriental, y en especial de la persa, en el nacimiento de la historia griega («Eastern elements in Post-Exilic Jewish, and Greek, Historiography», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, pp. 25-35). Sobre la influencia en el arte: John Boardman, *The Greeks Overseas*, Penguin, Harmondsworth, 1968, pp. 80-101 (hay trad. cast., publicada por Alianza Editorial).

5. Una buena visión de conjunto de la historiografía clásica puede encontrarse, por ejemplo, en Stephen Usher, *The Historians of Greece and Rome*, Hamish Hamilton, Londres, 1969, aunque demasiado limitada al estudio individual de los grandes autores, achaque común a la antología comentada de M. I. Finley, *The Greek Historians: the essence of Herodotus, Thucydides, Xenophon, Polybius*, Chatto and Windus, Londres, 1969, y al libro, muy inferior a éstos, de Denis Roussel, *Los historiadores griegos*, Siglo XXI, Madrid, 1975, o al capítulo sobre fuentes de V. V. Struve, *Historia de la antigua Grecia*, Akal, Madrid, 1979, pp. 699-765. Totalmente inservible es el de A. Toynbee, *El pensamiento histórico griego*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967, donde todo se mezcla sin orden ni concierto, de Heródoto al Evangelio. Acerca de lo que se dice en este párrafo concreto, véase Gian Franco Gianotti, *Mito e storia nel pensiero greco*, Loescher, Turín, 1976, donde seguimos desde los momentos en que el mito se ensambla a la historia, justificándola —lo cual puede advertirse ya, por ejemplo, en la historia de las cinco razas de hombres que se encuentra en Hesíodo, *Los trabajos y los días*, versos 166-201—, pasando por su crítica, por obra en buena parte de los historiadores, a su perduración en Platón —véase, sobre esto, John F. Callahan, «Dialectic, myth and history in the philosophy of Plato», en H. F. North, ed., *Interpretations of Plato*, Brill, Leiden, 1977, pp. 64-85— y su uso deliberado, como «historia ideológica», por Isócrates. También, M. I. Finley, *The Ancient Greeks*, Penguin, Harmondsworth, 1966, pp. 111-114 (hay trad. cast., publicada por Labor), y Anthony Andrewes, *Greek Society*, Penguin, Harmondsworth, 1971, pp. 287-288. Una de las mejores visiones de conjunto de la historiografía griega, de la que se tomarán en las páginas siguientes algunas ideas, es el breve y lúcido análisis de Arnaldo Momigliano, «Greek Historiography», en *History and Theory*, XVII (1978), n.º 1, pp. 1-28.

6. De Châtelet uso tanto *La naissance de l'histoire*, Les Editions de Minuit,

París, 1962, 2 vols., como «L'idéologie de la Cité grecque», dentro de François Châtelet, ed., *Histoire des ideologies*, Hachette, París, 1978, I. La síntesis de las ideas de Santo Mazzarino se ha hecho a partir de muy diversos pasajes del tomo I de *Il pensiero storico classico*, aunque es preciso reconocer que una obra «fluvial» como ésta se presta mal a tal género de reducción, que traiciona la riqueza de sus complejos planteamientos, al simplificarlos esquemáticamente. El autor de estas líneas asume la responsabilidad por la violencia a que ha sometido las ideas de Mazzarino, sin más excusa que la necesidad de comprimirlas en breve espacio.

7. Los principales textos de Heródoto —que uso en la traducción de la *Historia* de Schrader, ya citada— empleados para componer este párrafo son I, 140, sobre su conocimiento de la historia persa (I, pp. 206-207); los de II, 3-4, ya citados, sobre sus conversaciones con los sacerdotes egipcios; II, 65, acerca de su desconfianza por las «cuestiones divinas» (pp. 354-356) y II, 123, por las fábulas egipcias (p. 414). Sobre Heródoto: W. W. How y J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Clarendon Press, Oxford, 1967 (la edición original es de 1912), 2 vols. (en especial, I, pp. 24-27, 32-33, 46, etc.); Charles W. Fornara, *Herodotus. An Interpretative Essay*, Clarendon Press, Oxford, 1971 (un intento de análisis de la composición de la *Historia*); F. Châtelet, *La naissance de l'histoire*, especialmente I, pp. 99-129; Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, *passim* (pp. 127-128, 155-157, 186, etc.). Para su revalorización: Hermann Strasburger, «La storia secondo i greci: due modelli storiografici», y Giuseppe Nenci, «Economia e società in Erodoto», ambos en D. Musti, ed., *La storiografia greca. Guida storica e critica*, Laterza, Bari, 1979, pp. 1-32 y 123-132, respectivamente; François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, París, 1980, de enfoque esencialmente antropológico, y, sobre todo, A. D. Momigliano, «The Place of Herodotus in the History of Historiography», en *Studies in Historiography*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1969, pp. 127-142, y «Greek Historiography», pp. 3-4.

8. Las citas de Tucídides que se hacen proceden de la traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* realizada por Francisco Rodríguez Adrados (Hernando, Madrid, 1952-1967), I, pp. 87, 106-107, y III, p. 147 (que corresponden a I, 1, 22, y VII, 27). Sobre los falseamientos de hechos: Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, pp. 247 y 253-257. Sobre los propósitos predictivos: Châtelet, *Naissance de l'histoire*, I, pp. 202-205. Los elogios de Finley se encuentran en «Tucídides el moralista», en *Aspectos de la antigüedad*, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 63-79 (la cita es de p. 79), y *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 40-44. Elogios semejantes en Struve, *Historia de la antigua Grecia*, p. 711. Lo de la «modernidad» es de Roussel, *Los historiadores griegos*, pp. 100-104. Una valoración positiva, no demasiado convincente, en L. Cánfora, «De la logografía jonia a la historia ática», en Ranuccio Bianchi Bandinelli, ed., *Historia y civilización de los griegos*, III: *Grecia en la época de Pericles. Historia, literatura, filosofía*, Icaria-Bosch, Barcelona, 1981, pp. 371-407 (en el tomo V de la misma obra: *La crisis de la polis. Historia, literatura, filosofía*, pp. 51-52, C. Mossé nos habla de la fuga de esclavos atenienses y de su trascendencia). Una valoración más equilibrada, con una historia de la evolución de la fortuna de Tucídides como maestro de historiadores, que llega a su cima con el romanticismo, en A. D. Momigliano, «Historiography on Written Tradition and Historiography on Oral Tradition», en *Studies in Historiography*, pp. 211-220. Complementariamente se han usado diversos estudios en H. D. Westlake, *Greek Historians and Greek History*, Manchester University Press, Manchester, 1969, y Nicole Loraux, «Thucydide n'est pas un collègue», en *Quaderni di Storia*, Bari, n.º 12 (julio-diciembre 1980), pp. 55-81.

9. Sobre la relación entre todos estos aspectos: Momigliano, «Greek Historiography», pp. 6-7 (que llega a afirmar que «Tucídides, Hipócrates y Eurípides se asemejan fuertemente»), y George Thomson, *La filosofía de Esquilo*, Ayuso, Madrid, 1970. Sobre los sofistas: W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge University

Press, Cambridge, 1971; Ellen Meiksins Wood y Neal Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social Context*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, pp. 87-94; Mario Untersteiner, *I sofisti*, Lampugnani Nigri, Milán, 1967², etc. La cita de Platón es de *La República*, 493 a; la tomo de la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969², II, p. 188. Sobre el sentido político y metodológico que tenía el uso de la retórica por Tucídides: Colin W. Macleod, «Rethoric and history (Thucydides, VI, 16-18)», en *Quaderni di storia*, 2 (julio-diciembre 1975), pp. 39-65. G. B. Kerford, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, ha aparecido cuando ya estaban escritas estas páginas.

10. Sigo en parte el razonamiento de Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, pp. 471-494. Lo de la reacción contra Tucídides es de Walbank. Sobre la crisis del siglo IV he empleado, sobre todo, los capítulos que le dedican Mossé, Moretti y Borza en el tomo V de la *Historia y civilización de los griegos*, de Bianchi Bandinelli, añadiendo algunos elementos de otra procedencia, como de M. I. Finley, «Demagogos atenienses», en Finley, ed., *Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid, 1981, pp. 11-36. Sobre la degeneración de la retórica, y de los historiadores influidos por ella, A. Barigazzi en el mismo tomo de *Historia y civilización de los griegos*, pp. 34-46. Por lo que se refiere a Epicuro, basta echar una ojeada a cualquier edición de sus obras conservadas —uso la de Ettore Bignone, Laterza, Bari, 1980³— para ver la fragilidad de las especulaciones sobre sus ideas sociales, como las de Georges Cogniot, *Le matérialisme gréco-romain*, Éditions Sociales, París, 1964, pp. 164-168, o Benjamin Farrington, *La rebelión de Epicuro*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1968, pp. 109-122. Los estudios sobre el pensamiento de Epicuro no suelen referirse a tales aspectos —por ejemplo, Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Greenwood Press, Westport, 1976, reimpresión de la edición de 1954—, y los que lo hacen, hablan, en realidad, de Lucrecio (James H. Nichols, jr., *Epicurean Political Philosophy. The «De rerum natura» of Lucretius*, Cornell University Press, Ithaca, 1976).

11. Este largo párrafo se basa esencialmente en una lectura directa de *La República* (en la edición ya citada), de *Las leyes* (edición y traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960) y de la *Política* de Aristóteles, que se ha empleado en la edición inglesa de Ernest Baker (Oxford University Press, Nueva York, 1977). La definición de ciencia política se ha tomado de *Retórica*, I, IV (1.360 a), de *The Works of Aristotle*, ed. de Sir David Ross, XI; Clarendon Press, Oxford, 1971. De la amplísima literatura complementaria se han usado: V. de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, PUF, París, 1962; Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, Chicago University Press, Chicago, 1975; E. M. Wood y N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, ya citado; *Platone: il filosofo e il problema politico. La lettera VII e l'epistolario*, a cura di Adriana Cavarero, SEI, Turín, 1978; Alice Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Brill, Leiden, 1976 (sobre sus estancias en Sicilia, pp. 70-85); John Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Thames and Hudson, Londres, 1975; Werner Jaeger, *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 1.015-1.077 (sobre *Las leyes*); Sir David Ross, *Aristotle*, Methuen, Londres, 1971, y G. E. R. Lloyd, *Aristotle. The Growth and Structure of his Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

12. Los textos de Platón citados proceden de *La República*, 445-d y 544-c y siguientes (en la edición usada, II, p. 110, y III, pp. 51 ss.). Los de Aristóteles de *Política*, en especial libro III, cap. VII. Acerca de su confusa definición de «*politeia*», R. G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 76-77 (y 145-146).

13. Este párrafo ha sido redactado a la vista de F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Clarendon Press, Oxford, 1957-1967, 2 vols. (en especial la introducción, I, pp. 1-37); Paul Pedech, *La méthode historique de Polybe*, Les

Belles Lettres, París, 1964; Domenico Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Liguori, Nápoles, 1978; J. Martínez Gázquez, «Consideraciones sobre la objetividad histórica en Polibio», en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, Universidad de Barcelona, X (1976), pp. 3-14, y Arnaldo Momigliano, «The Historian's Skin» y «Polybius' Reappearance in Western Europe», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, pp. 67-77 y 79-98, «Polybius and Posidonius», en *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 22-49, y «Greek Historiography», p. 15.

14. Para este punto de la *anaciclosis* he seguido sobre todo a G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought. From Antiquity to Reformation*, University of California Press, Berkeley, 1979, en especial pp. 4-115, matizándolo con Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I, pp. 16-26 (sobre el concepto de «*tyche*») y Pedech, *La méthode historique de Polybe*, pp. 308-317, donde se considera la *anaciclosis* dentro del estudio de la causalidad histórica, en relación con el tema de las constituciones y formas de gobierno.

15. Se han usado visiones generales como la de Jean Marie André y Alain Hus, *La historia en Roma*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1975 (que hace poco más que coleccionar tópicos y tomarse en serio los textos retóricos enmascaradores); la de M. L. W. Laistner, *The Greater Roman Historians*, University of California Press, Berkeley, 1971 (que cae en el tratamiento de los historiadores como autores a estudiar individualmente); los capítulos de Kovaliov sobre historiografía en *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 1979[3] (que se quedan en un planteamiento demasiado superficial, aferrado tan sólo a los problemas de la sociedad esclavista); y el volumen colectivo de T. A. Dorey, ed., *Latin Historians*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1966. Sobre el tema de los proemios, Antonio La Penna, *Sallustio e la «rivoluzione» romana*, Feltrinelli, Milán, 1973[3], pp. 15-67.

16. Sobre la política «historicista» de Augusto, N. A. Maschin, *El principado de Augusto*, pp. 283-336. Sobre la formación del historicismo, en una visión más amplia, Antonio La Penna, «Potere politico ed egemonia culturale in Roma antica dall'età delle guerre puniche all'età degli Antonini», en *Aspetti del pensiero storico latino*, Einaudi, Turín, 1978, pp. 5-41 y el volumen de Luca Canali, ed., *Potere e consenso nella Roma di Augusto. Guida storica e critica*, Laterza, Bari, 1975, y en especial: Luca Canali, «Il "manifesto" del regime augusteo», en pp. 233-256. Sobre Livio y su influencia posterior: T. A. Dorey, ed., *Livy*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1971 y, sobre todo, P. G. Walsh, *Livy. His Historical Aims and Methods*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970. Las citas concretas que se hacen son de las pp. 287 y 271.

17. Este párrafo se basa, sobre todo, en el espléndido estudio de Antonio La Penna, *Sallustio e la «rivoluzione» romana*, ya citado, y en su «Storiografia di senatori e storiografia di letterati», en *Aspetti del pensiero storico latino*, pp. 43-104. También —para los aspectos históricos, pero no para los historiográficos— en P. A. Brunt, *Social Conflicts in the Roman Republic*, Chatto and Windus, Londres, 1971. Sobre Tácito se ha usado Ronald Syme, *Tacito*, I, Paideia, Brescia, 1967. El texto citado es Tácito, *Anales*, III, 28.

18. Sobre los «historiadores menores», Stephen Usher, *The Historians of Greece and Rome*, pp. 235-257; para Amiano Marcelino, R. C. Blockley, *Ammianus Marcellinus. A Study of his Historiography and Political Thought*, Latomos, Bruselas, 1975 (por ejemplo, pp. 137-143). Rehuyo, en cambio, la problemática bibliografía sobre la *Historia Augusta*. La cita sobre la Iglesia reemplazando la organización estatal romana es de Alain Guerreau, *Le Féodalisme. Un horizon théorique*, Le Sycomore, París, 1980, p. 205. Sobre la influencia de los autores clásicos en los historiadores medievales, y sobre la transmisión, olvido y recuperación de sus textos, se han hecho servir, sobre todo, R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 193 y listas de las pp. 508-541; L. D. Reynolds

y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1978². Sobre Tácito, su eclipse y reaparición: Kenneth C. Schellhase, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago University Press, Chicago, 1976, pp. 3-30; A. Momigliano, «The First Political Commentary on Tacitus», en *Ancient and Modern Historiography*, pp. 205-229; Wallace K. Ferguson, «The Revival of Classical Antiquity in the First Century of Humanism. A Reappraisal», en *Renaissance Studies*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1963, pp. 93-110. Sobre la difusión de la escritura y el nacimiento de una cultura escrita: M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Edward Arnold, Londres, 1979. La cita que se hace, sin embargo, procede de la crítica de Alain Guerreau a este libro en *Annales*, 36 (1981), n.° 2, pp. 234-235. Sobre el contenido religioso en la historiografía romana tardía: A. Momigliano, «Popular religious beliefs and the late Roman historians», en G. J. Cumming y D. Baker, eds., *Popular Belief and Practice* (Studies in Church History, 8), Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 1-29. Bernard Guenée, en el libro que se cita en la nota siguiente, muestra que el de Valerio Máximo era, con mucho, el libro de historia más difundido de la Edad Media —419 ejemplares conservados, por 245 de Paulo Orosio, el segundo, 164 de Beda, 50 de Gregorio de Tours o 20 de la Primera Crónica General de España—. Por cierto que este hecho cuadra mal con la suposición de una continuidad entre la historiografía medieval y moderna que sostiene Guenée (pp. 250-252).

19. Se ha optado aquí por suponer que hay una contraposición entre lo cristiano y lo pagano, a diferencia de la imagen que dan Henri-Irénée Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive, III^e-IV^e siècle*, Seuil, París, 1977, y Peter Brown, *The Making of Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1978 (sobre esto, además, Louis Rouger, *Celse contre les chretiens. La réaction paienne sous l'empire romain*, y *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation romaine* —ambos, Copernic, París, 1977—, y M. L. W. Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Cornell University Press, Ithaca, 1967). Se ha querido también dar una imagen evolutiva de la historiografía cristiana medieval, rehuyendo el habitual estudio tipológico —con demasiada frecuencia la furia clasificatoria esconde la incapacidad de análisis— de obras como el conjunto de fascículos publicados bajo la dirección de L. Genicot, *Typologie des sources du moyen âge occidental*, Brepols, Turnhout, o, en menor escala, Herbert Grundmann, *Geschichtschreibung im Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965². Tampoco resulta convincente el tratamiento global de Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier Montaigne, París, 1980, donde, dejando aparte que «Occidente» quiere decir poco más que Francia, se vuelve a caer en la inadmisible reducción de la edad media a un todo global y eso, con mucha erudición, para limitarse a señalar el valor de la historiografía medieval —estudiada en sus fuentes, métodos y ambiente cultural— e insistir en la continuidad entre ésta y la moderna, con expresa renuncia a ocuparse de «las ideas de los historiadores», con el sorprendente argumento de que, aunque las tenían, «las compartían con su tiempo» —¿con qué tiempo? ¿con el de esa interminable «edad media»?— (p. 7). Algo más útil ha sido Denis Hay, *Annalists and Historians, Western Historiography from the VIIth to the XVIIIth Century*, Thames and Hudson, Londres, 1974. Se comprenderá que en un tratamiento como éste se haya podido hacer poco uso de aportaciones eruditas puntuales como las de *La storiografia altomedievale* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 17), Spoleto, 1970, 2 vols., o Antonia Grandsen, cuyo *Historical Writtig in England, c. 550 to c. 1307*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974, es poco más que un catálogo ilustrado que no acierta a superar el tratamiento individual de los autores con ninguna generalización.

20. Uso las *Crónicas* de Eusebio de Cesarea en la versión latina de san Jerónimo, tal como se publica en J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, t. XXVII (San Jerónimo, t. VIII), París, 1866. Sobre tablas pascuales y analística: Michael McCormick, *Les Annales du Haut Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 1975

(L. Genicot, ed., *Typologie des sources du moyen âge occidental*, fasc. 14) y Smalley, *Historians in the Middle Ages*, pp. 56-68. Sobre monjes y regulación del tiempo horario: H. E. Hallam, «The Medieval Social Picture», en E. Kamenka y R. S. Neale, eds., *Feudalism, Capitalism and Beyond*, Edward Arnold, Londres, 1975, pp. 28-49. Sobre la regla de san Benito y una «Regula Magistri» anterior: Giles Constable, «The Study of Monastic History Today», en Vaclav Murdoch y G. S. Couse, eds., *Essays on the Reconstruction of Medieval History*, McGill-Queen's University, Montreal-Londres, 1974, pp. 19-51 (en concreto, pp. 33-35). Sobre los relojes medievales: H. Alan Lloyd, «Mechanical Timekeepers», en C. Singer *et al.*, *A History of Technology*, III, Clarendon Press, Oxford, 1957, pp. 648-675, y Lynn White, Jr., *Technologie médievale et transformations sociales*, Mouton, París-La Haya, 1969, pp. 129-134. Sobre cronología, en general, Guenée, *Histoire et culture historique*, pp. 51-53, 147-165.

21. El texto de Daniel usado es 7: 1-9. Para su interpretación «romana» véase el comentario de san Jerónimo en Migne, *Patrologia, series latina*, XXV (Obras de San Jerónimo, V, Garnier, París, 1884), 530, y Santo Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, Uteha, México, 1961, pp. 35-39. El texto del Apocalipsis de san Juan es 20: 1-15. Sobre los modelos proféticos, Smalley, *Historians in the Middle Ages*, pp. 29-38, y Trompf, *The Idea of Recurrence in Western Thought*, pp. 207-221 y 335-337. La ilustración de la rueda de las edades a que se alude es de Londres, British Museum, MS Yates Thompson 31, f. 76 r., y se reproduce en Smalley, aunque sin una lectura adecuada de los textos. Sobre el tema de los cuatro imperios y las seis edades del mundo, Karl Heinrich Krüger, *Die Universalchroniken*, Brepols, Turnhout, 1976, pp. 24-27 (Genicot, ed., *Typologie des sources du moyen âge occidental*, fasc. 16), y Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1978, pp. 249-258.

22. Sobre la reflexión cristiana acerca de la decadencia del Imperio y el fin del mundo: H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, pp. 120-125, y Santo Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, pp. 26-39. Sobre el pensamiento histórico de san Agustín: Peter Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley, 1969, p. 306 y *passim*; R. A. Markus, «Augustine. Man in history and society», en A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 406-419; José Oroz, «L'attitude de Saint Augustin à l'égard de Rome», en *L'idéologie de l'impérialisme romain*, Les Belles Lettres-Université de Dijon, París, 1974, pp. 146-157; John Ferguson, *Utopias of the Classical World*, Thames and Hudson, Londres, 1975, pp. 181-188. El texto de *La ciudad de Dios* ha sido usado en la edición de la *Patrologia* de Migne, serie latina, XLI (Garnier, París, 1900), Obras de San Agustín, tomo VII, donde la crítica a las interpretaciones de la semana cósmica, por ejemplo, se encontrará en 666-669. Sobre Paulo Orosio: Santo Mazzarino, *El fin del mundo antiguo*, pp. 51-56. El texto de las *Historiae adversus paganos*, en Migne, *Patrologia*, serie latina, XXXI, París, 1846, 663-1.174. El capítulo sobre la toma y saqueo de Roma, de donde se ha extraído la cita textual, 1.163-1.165.

23. La obra de Gregorio de Tours se ha usado en la versión inglesa, *The History of the Franks*, Penguin, Harmondsworth, 1974, traducción y estudio preliminar de Lewis Thorpe; se ha empleado este estudio preliminar como fuente de información. La cita textual de IX-5 (p. 483 de esta edición). La obra histórica de Isidoro de Sevilla en Cristóbal Rodríguez Alonso, *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, estudio, edición crítica y traducción de C. R. A., C. E. I. San Isidoro, León, 1975; Paul Merritt Bassett, «The Use of History in the "Chronicon" of Isidore of Seville», en *History and Theory*, XV (1976), n.º 3, pp. 278-292; A. H. Armstrong, ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, pp. 555-564. Sobre la historiografía asturiana y su interpretación política, A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península ibérica*, pp. 236-247 y 263-278. Para una visión mucho más académica de la evolución de esta histo-

riografía medieval hispánica, hasta llegar a ese fruto totalmente anacrónico, por inútil desde un punto de vista social, que es la «General estoria» de Alfonso X, Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la «General estoria»*, Ariel, Barcelona, 1972, en especial pp. 15-44. Sobre Beda: Antonia Grandsen, *Historical Writing in England, c. 550-c. 1307*, pp. 13-28 (aunque con alguna trivialidad tan incomprensible como la de afirmar que «Beda fue influido por tres disciplinas académicas fundamentales, historiografía, cronología y hagiografía», que, como es lógico, no podían ser concebidas por Beda como «disciplinas» separables, sino como características de la historia). El texto se ha empleado en la edición de Leo Sherley-Price: Bede, *A History of the English Church and People*, Penguin, Harmondsworth, 1968; la cita textual de p. 33. También, Roger Ray, «Bede's *Vera Lex Historiae*», en *Speculum*, 55 (1980), n.º 1, pp. 1-21. Para el marco general: Ph. Wolff, *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Seuil, París, 1971.

24. Este párrafo se basa en Georges Duby, *Guerreros y campesinos, desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*, Siglo XXI, Madrid, 1976, pp. 199-227; Alain Guerreau, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Le Sycomore, París, 1980 *passim*, y, sobre todo, en el espléndido estudio de Pierre Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle. Croissance et mutations d'une société*, Université de Toulouse-Le Mirail, Toulouse, 1975-1976, 2 vols. La definición de feudalismo ha sido tomada de Pierre Bonnassie, *Les cinquante mots clefs de l'histoire médiévale*, Privat, Toulouse, 1981, p. 86. Sobre la desaparición de la esclavitud antigua: Pierre Dockès, *La libération médiévale*, Flammarion, París, 1979, y Emily R. Coleman, «Medieval Marriage Characteristics: A Neglected Factor in the History of Medieval Serfdom», en R. I. Rotberg y T. K. Rabb, eds., *Marriage and Fertility. Studies in Interdisciplinary History*, Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 3-17. (Conviene matizarlo, sin embargo, con J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Fayard, París, 1981.) El hecho de tomar en este punto de su cristalización la problemática de la sociedad feudal no significa ignorar sus orígenes y su lenta maduración. Me remito, para ello, a los planteamientos de Abilio Barbero y Marcelo Vigil en *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, donde se encontrará, además, una amplia información bibliográfica.

25. Este párrafo se basa, sobre todo, en dos obras de Georges Duby, que han sido utilizadas ampliamente: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Petrel, Barcelona, 1980, y *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Hachette, París, 1981.

26. Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Columbia University Press, Nueva York, 1979, pp. 126-141; Marjorie Reeves and Beatrice Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore*, Clarendon Press, Oxford, 1972; Malcolm Lambert, *Medieval Heresy, Popular Movements from Bogumil to Hus*, Edward Arnold, Londres, 1977, pp. 101-102 y 186-197; Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, pp. 216-220.

27. Se han seguido, sobre todo, los libros de McGinn y de Malcolm Lambert citados en la nota anterior, y mucho menos el atractivo, pero un tanto simplista y superficial, de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Granada, Londres, 1970 (hay trad. cast., publicada por Alianza Editorial). La bibliografía a citar para ir siguiendo la influencia del joaquinismo sería inacabable: Reeves y Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (pp. 297-329, por ejemplo, sobre Dante); sobre Campanella, Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1969, p. 417; sobre la herejía del libre espíritu, Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, 1972; sobre los husitas, Robert Kalivoda, *Husitská ideologie*, NCAV, Praga, 1961, pp. 232-240, 282-284; sobre la periodización en los primeros humanistas y en Petrarca, Trompf, *The Idea of Historical Recurrence*, pp. 335-337, etc.; Marjorie E. Reeves, «Some Popular Prophecies from the Fourteenth to the Seventeenth Centuries», en G. J. Cuming y

D. Baker, eds., *Popular Belief and Practice*, pp. 107-138. No veo la utilidad de distinguir entre la profecía herética y la profecía como crítica del presente, como hace Robert E. Lerner, «Medieval Prophecy and Religious Dissent», en *Past and Present*, n.º 72 (agosto 1976), pp. 3-24. El problema de la influencia de Joaquín ha sido largamente debatido. Una valoración global en Marjorie Reeves, «The Originality and Influence of Joachim of Fiore», en *Traditio*, XXXVI (1980), pp. 269-316. Una visión distinta, y más restrictiva, en E. Randolph Daniel, «The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History», en *Speculum*, 55 (1980), n.º 3, pp. 469-483. Un estado de la cuestión de los estudios sobre Joaquín y el joaquinismo, en M. W. Bloomfield, «Recent Scholarship on Joachim of Fiore and his Influence», en Ann Williams, ed., *Prophecy and Millenarianism. Essays in Honour of Marjorie Reeves*, Longman, Londres, 1980, pp. 21-52. Conviene defenderse, en cambio, de los excesos que en la interpretación de las secuelas del joaquinismo, llevándolas arbitrariamente hasta Comte, Tolstoi o Marx, cometen Cohn o Harry Levin (*The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Oxford University Press, Nueva York, 1969, p. 151). Para Italia hay sugerencias interesantes en Delio Cantimori, *Eretici italiani del cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Florencia, 1978[3]. Los franciscanos pensaron que la sociedad del milenio podía surgir en las nuevas tierras descubiertas en América; sobre esto: John L. Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, UNAM, México, 1972. En Cataluña hay influencias claras de joaquinismo en Arnau de Vilanova (en la «Confessió de Barcelona», *Obres catalanes. I: escrits religiosos*, Barcino, Barcelona, 1947), ecos de las propuestas de reforma de la Iglesia en el *Blanquerna* de Ramon Llull, donde un papa angélico reproduce la historia de Celestino V (1294), que renunció al pontificado para seguir viviendo en la pobreza (*Obres essencials*, Selecta, Barcelona, 1957, vol. I). Por contra, los anuncios de un fin del mundo inminente que encontramos en la predicación de Sant Vicent Ferrer (por ejemplo, *Sermons*, III, Barcino, Barcelona, 1957, p. 24), sitúan el fin del mundo y el juicio final inmediatamente después de la muerte del Anticristo, con lo que eliminan toda esperanza de milenio y dejan al creyente pasivamente sometido a su destino, y a la dirección de la Iglesia. La cita de Antonio Labriola es de *Saggi sul materialismo storico*, ed. de V. Gerratana y A. Guerra, Editori Riuniti, Roma, 1968, pp. 272-273 (véanse también sus comentarios en pp. 258-260). Sobre las ideas de los campesinos ingleses del siglo XIV: Rodney Hilton, *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*, Temple Smith, Londres, 1973, donde un capítulo está dedicado a un análisis general de los movimientos de masas en la baja edad media (pp. 96-134) y complementa admirablemente textos como los de Lambert y McGinn que se han citado anteriormente, escritos desde el punto de vista de las ideas religiosas. La cita final ha sido tomada de Jürgen Bücking, «The Peasant War in the Habsburg Lands as a Social Systems-Conflict», en Bob Scribner y Gerhard Benecke, eds., *The German Peasant War of 1525. New Viewpoints*, Allen and Unwin, Londres, 1979, pp. 160-173; cita literal de p. 163. Hay una abundantísima literatura sobre la estructura trinitaria de la sociedad. Para la sociedad española, por ejemplo, Luciana de Stefano, *La sociedad estamental de la baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966.

28. Sobre la aparición de una literatura histórica en lenguas vulgares, Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1976[6], pp. 274-275. Sobre el ascenso y crisis de la Italia comunal se han seguido Lauro Martines, *Power and Imagination. City-States in Renaissance Italy*, A. A. Knopf, Nueva York, 1979 (la caracterización del arte de Giotto, en pp. 249-250), y J. K. Hyde, *Society and Politics in Medieval Italy. The Evolution of the Civil Life, 1000-1350*, Macmillan, Londres, 1973. La valoración del pensamiento político de Dante procede de Antonio Gramsci, *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino, 1949, p. 7.

29. Sobre el problema de la caracterización de las revoluciones «protoburguesas»,

véase el volumen editado por Manfred Kossok, *Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte, 1500-1917*, Akademie-Verlag, Berlín, 1974 (en especial la contribución de Gerhard Brendler, «Zur Problematik des frühbürgerlichen Revolutionszyklus», páginas 29-52); Manfred Kossok, «Über Typ und Typologie bürgerlicher Revolutionen», en E. Engelberg y W. Küttler, eds., *Probleme der geschichtswissenschaftlichen Erkenntnis*, Akademie Verlag, Berlín, 1977, pp. 59-71, y, del mismo autor, «Vergleichende Revolutionsgeschichte der Neuzeit: Forschungsprobleme und Kontroversen», en *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, XXVI (1978), cuad. 1, pp. 5-34. Un excelente intento de dar cuenta de la compleja composición social de algunos de estos movimientos, y de los motivos que conducen a semejantes alianzas, lo tenemos en el capítulo VIII, «The Allies of the Rebels», del libro de Hilton citado: *Bond Men Made Free* (pp. 186-213). Una muestra de cómo la «objetividad académica» se cuartea cuando adivina alguna forma de amenaza al orden establecido la tenemos en McGinn, *Visions of the End*, que justifica la cruel ejecución de Fra Dolcino con el argumento de que, si hubiera ganado, hubiera hecho lo mismo con sus enemigos (p. 227), o se tranquiliza al comprobar que el llamado Revolucionario del alto Rhin «afortunadamente no encontró seguidores» (pp. 271-272).

Capítulo 2. — DEL RENACIMIENTO A LA ILUSTRACIÓN

1. Felix Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento*, Einaudi, Turín, 1970 (la cita textual de p. 175). El gran libro de conjunto sobre el tema es, sin duda, el de Erich Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago University Press, Chicago, 1981, pero su amplitud enciclopédica y su riqueza de detalle se ponen al servicio de una concepción académica y trivial de la historia (véanse sus consideraciones finales, en pp. 490-493), y la misma abundancia de las informaciones puntuales acaba sumergiendo lo que es realmente importante. Dedicar más atención a Paulo Jovio o a Carlo Sigonio que a Maquiavelo —un Maquiavelo mal comprendido y pésimamente valorado, al que una curiosa errata (?) tipográfica ha eliminado incluso de entre las *dramatis personae* del índice alfabético, negándole figurar en capitales— revela una extraña concepción de lo que realmente aportaron los historiadores humanistas (para Cochrane lo que Maquiavelo ha escrito no es historia sino «filosofía política»). Por ello no se han tomado de este libro ideas sino tan sólo noticias. Wallace K. Ferguson, *Renaissance Studies*, Harper Torchbooks, Nueva York, 1970 (la cita, de p. 33). Beatrice Reynolds, «Shifting Currents in Historical Criticism», en P. O. Kristeller y P. P. Wiener, eds., *Renaissance Essays*, Harper and Row, Nueva York, 1968, pp. 115-136, supone que fue la atención creciente a la literatura clásica la que condujo, «en una transición casi imperceptible, a abandonar la teoría providencialista de la historia, substituyéndola por otra más racional» (p. 122). No se ve, sin embargo, tal transición entre dos formas de entender la historia difícilmente compatibles. Una actitud más moderada se da en Herbert Weisinger, «Ideas of History during the Renaissance», en Kristeller y Wiener, eds., *Renaissance Essays*, pp. 74-94, quien supone que todo se basa en el juego de seis viejas ideas —las de progreso, plenitud de la naturaleza, teoría de los climas, teoría cíclica de la historia, doctrina del uniformismo e idea de decadencia—, combinadas de acuerdo con nuevas necesidades; lo que importa es ver «qué usos les dio el Renacimiento y de qué necesidades resultó».

2. Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton University Press, Princeton, 1966² (la cita literal, de p. 445); *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento: Studies in Criticism and Chronology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1955; *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature*, The Newberry Library-

University of Chicago Press, Chicago, 1968 (donde, en pp. 232-263, se encuentra la primera edición impresa de la *Laudatio* de Bruni); «Leonardo Bruni: "Professional Rhetorician" or "Civic Humanist"?», en *Past and Present,* n.º 36 (abril 1967), pp. 21-37. Una apreciación de conjunto de la obra de Baron en Wallace K. Ferguson, *Renaissance Studies,* pp. 111-121: «The Interpretation of Italian Humanism: The Contribution of Hans Baron». Se ha usado la traducción italiana de Leonardo Bruni, *Panegirico della città di Firenze,* La Nuova Italia, Florencia, 1974 (la cita textual de p. 83). Sobre las teorías políticas de los humanistas italianos: Benjamin G. Kohl y Ronald G. Witt, *The Earthly Republic. Italian Humanists on Government and Society,* Manchester University Press, Manchester, 1978. Claudio Varese, *Storia e politica nella prosa del quattrocento,* Einaudi, Turín, 1961, y Mark Phillips, «Machiavelli, Guicciardini, and the Tradition of Vernacular Historiography in Florence», *American Historical Review,* 84 (1979), n.º 1, pp. 86-105, coinciden en señalar la importancia de la tradición histórica florentina que conduce a los humanistas «mayores». La evolución política de Florencia en estos años se ha seguido, sobre todo, a través de Brian Pullan, *A History of Early Renaissance Italy. From the Mid-Thirteenth to the Mid-Fifteenth Century,* Allen Lane, Londres, 1973, y Gene Brucker, *The Civic World of Early Renaissance Florence,* Princeton University Press, Princeton, 1977. También se ha empleado para la redacción de este párrafo: Nancy S. Struever, *The Language of History in the Renaissance. Rethoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism,* Princeton University Press, Princeton, 1970.

3. Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento,* Laterza, Bari, 1970[4] (cita de la p. 16).

4. Denis Hay, *Profilo storico del Rinascimento italiano,* Sansoni, Florencia, 1970 (cita de las pp. 104-105). Sobre el contexto social de la cultura florentina del Renacimiento: F. Antal, *El mundo florentino y su ambiente social,* Guadarrama, Madrid, 1963; Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460,* Princeton University Press, Princeton, 1963; Josef Macek, *Il Rinascimento italiano,* Editori Riuniti, Roma, 1972; Lauro Martines, *Power and Imagination. City-States in Renaissance Italy,* A. A. Knopf, Nueva York, 1979. Sobre la importancia de notarios, jueces y abogados en el primer humanismo: J. K. Hyde, *Society and Politics in Medieval Italy, The Evolution of the Civil Life, 1000-1350,* Macmillan, Londres, 1973, pp. 166-168, y Struever, *The Language of History in the Renaissance,* p. 102. Eugenio Garin, *Moyen Age et Renaissance,* Gallimard, París, 1969 (cita de la p. 152).

5. Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship, 1300-1850,* Clarendon Press, Oxford, 1976. Roberto Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity,* Basil Blackwell, Oxford, 1973. Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past,* Edward Arnold, Londres, 1969, pp. 55-59. Giuseppe Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento. I. L'umanesimo,* Sansoni, Florencia, 1961, pp. 199-269. Giovanni Napoli, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano,* Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1971. E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance,* pp. 147-149. J. M. Levine, «Reginald Pecock and Lorenzo Valla on the *Donation of Constantine*», en *Studies in the Renaissance,* XX (1973), pp. 118-143. Alan Ryder, *The Kingdom of Naples under Alfonso the Magnanimous,* Clarendon Press, Oxford, 1976, p. 222. Las anotaciones sobre el Nuevo Testamento han sido editadas por Alessandro Perosa: Lorenzo Valla, *Collatio Novi Testamenti,* Sansoni, Florencia, 1970. Sobre las relaciones entre humanismo, crítica textual y reforma de la Iglesia, P. O. Kristeller, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento,* La Nuova Italia, Florencia, 1975, pp. 92-97, y W. K. Ferguson *et al., The Renaissance,* Harper and Row, Nueva York, 1962, pp. 77-96. D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento,* Sansoni, Florencia, 1978[2].

6. Dale Kent, *The Rise of the Medici. Faction in Florence, 1426-1434,* Oxford University Press, Oxford, 1978. George Pottinger, *The Court of the Medici,* Croom Helm, Londres, 1978. J. R. Hale, *Florence and the Medici. The Pattern of Control,*

Thames and Hudson, Londres, 1977, y «War and Public Opinion in Renaissance Italy», en E. F. Jacob, *Italian Renaissance Studies*, Faber, Londres, 1960, pp. 94-122. L. F. Marks, «The Financial Oligarchy in Florence under Lorenzo», *ibid.*, pp. 123-147, y Nicolai Rubinstein, «Politics and Constitution in Florence at the End of the Fifteenth Century», *ibid.*, pp. 148-183. Eric Cochrane, *Florence in the Forgotten Centuries, 1527-1800*, Chicago University Press, Chicago, 1973.

7. La bibliografía sobre Maquiavelo es abundantísima pero no puede decirse que satisfactoria. En su base siguen la vieja biografía de Pasquale Villari, aparecida originalmente en 1877-1882, y los estudios de Federico Chabod —reunidos en el primer volumen de sus obras como *Scritti su Machiavelli*, Einaudi, Turín, 1964. En estas páginas se ha usado como guía fundamental la nueva edición aumentada del libro de Roberto Ridolfi, *Vita di Niccoló Machiavelli*, Sansoni, Florencia, 1978², a la que deben entenderse referidas la mayor parte de las noticias biográficas. Complementariamente se han utilizado diversos trabajos, entre los cuales: Felix Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, que contiene un estudio bibliográfico en pp. 265-273 y 279-280; el volumen colectivo *Machiavelli, nel V° centenario della nascita*, Massimiliano Boni, Bolonia, 1973; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975 (especialmente pp. 156-218); Giuseppe Saitta, *Il Pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento, III: Il rinascimento*, Sansoni, Florencia, 1961, pp. 375-413; Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il «Tacitismo»*, Guida, Nápoles, 1972; Herbert Butterfield, *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Huemul, Buenos Aires, 1965. Sobre la oposición a la aristocracia: Alfredo Bonadeo, «The Role of the "Grandi" in the Political World of Machiavelli», en *Studies in the Renaissance*, XVI (1969), pp. 9-30.

8. Las citas de Maquiavelo que se hacen en este párrafo proceden de «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio», en *Il Principe e Discorsi*, Feltrinelli, Milán, 1971: I, proemio; I, 31 y I, 25 (en esta edición, pp. 124-125, 222 y 98-101, respectivamente). Sobre el uso político de la historia en Maquiavelo, Myron P. Gilmore, «The Renaissance Conception of the Lessons of History», en W. H. Werkmeister, ed., *Facets of the Renaissance*, Harper and Row, Nueva York, 1963, pp. 73-101. Sobre las pautas cíclicas en su pensamiento histórico, aunque reconociendo que la intención de Maquiavelo era la de un «reformador político», G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought*, University of California Press, Berkeley, 1979, pp. 251-274.

9. Los textos citados en este párrafo son: «Il Principe», cap. 15, en *Il Principe e Discorsi*, p. 65; *Istorie fiorentine*, Feltrinelli, Milán, 1962, p. 69, «Discorsi», II, 2 (p. 280). Sobre las *Istorie*, Ridolfi, *Vita di Niccoló Machiavelli*, pp. 305-322, quien también ha escrito unas bellas páginas sobre su injusta fama póstuma (pp. 393-398, «Il profeta disarmato»).

10. Felix Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, pp. 78-91; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, pp. 114-155 y 219-271; G. Saitta, *Il Rinascimento*, pp. 415-449; la introducción de Vittorio de Caprariis a Francesco Guicciardini, *Opere*, Ricciardi, Milán-Nápoles, 1953 (edición de donde se toman todas las citas de sus obras), y Mario Fubini, «Le quattro redazioni dei Ricordi del Guicciardini. Contributo allo studio della formazione del linguaggio e dello stile guicciardiniano», en *Studi sulla letteratura del Rinascimento*, La Nuova Italia, Florencia, 1971, pp. 126-177. Las citas de este primer párrafo proceden de «Accusatoria» (*Opere*, pp. 61-62); «Ricordi», 65 (p. 111); *ibid.*, 109 (p. 119) y 140 (p. 126).

11. Las citas, de «Ricordi», 30, 23 y 6 (pp. 104, 102 y 98, respectivamente), de las «Consideraciones en torno a los Discursos del Maquiavelo sobre la Primera década de Tito Livio» (pp. 330-342) y de «Storia d'Italia», I, 1 (p. 373).

12. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, p. 255; Eduard Fueter, *Storia della storiografia moderna*, Ricciardi, Milán, 1970, p. 98 (el odio de Fueter a todo lo que huela a razonamiento va tan lejos que excluye de su historia a hombres como Bodin,

Vico o Marx); Mark Phillips, *Francesco Guicciardini: The Historian's Craft*, Manchester University Press, Manchester, 1977; Ruggiero Romano, *La storiografia italiana oggi*, Espresso Strumenti, s. l., 1978, pp. 22-23. Pocock da muestras de mayor sensatez cuando señala que el menor peso de lo teórico en Guicciardini «es un índice, no sólo de su mayor preocupación por lo real y practicable, sino también de su conservadurismo aristocrático» (*The Machiavellian Moment*, p. 219). En sentido contrario, E. Cochrane, *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*.

13. Girolamo Cotroneo, *I trattatisti dell'«Ars historica»*, Giannini, Nápoles, 1971 (cita de la p. 471). Añade: «la verdadera y propia metodología, sólo podía comenzar allí donde acababa el *ars historica*». E. Cochrane, *Historians and Historiography*, pp. 479-487.

14. George Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite*, Flammarion, París, 1973. P. Bouteiller, «Un historien du XVI siècle: Etienne Pasquier», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, VI (1945), pp. 357-392; G. Cardascia, «Machiavel et Jean Bodin», en *id.*, III (1943), pp. 129-167, donde se señala la contradicción entre los elogios a Maquiavelo como historiador y su condena como ateo, etc., y su propósito de escribir un tratado político antimaquiavélico —pero, para situar las cosas en su punto, convendrá recordar que Bodin creía en la existencia real de las brujas y se mostraba partidario de que se les diese muerte, extremos que no se encontrarán en el «malvado y ateo» florentino. H. Weber, «Utilisation et critique de *La Politique* d'Aristote dans *La République* de Jean Bodin», en R. R. Bolgar, ed., *Classical Influences on European Culture, D. D. 1500-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, pp. 305-313.

15. Las citas de cronistas son de Gonzalo Fernández de Oviedo, *De la natural historia de las Indias*, Summa, Madrid, 1942, p. 47 (en p. 73 podrán verse interesantes observaciones sobre las jerarquías sociales de los indios de Tierra Firme, donde se compara a uno de los estratos a «caballeros o hombres hijosdalgo, separados de la gente común») y de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, *Naufragios*, cap. XXV (Premiá, México, 1977, p. 124). La de Hanke de *La «Historia de la villa imperial de Potosí»*, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1966, p. 21. Sobre los teóricos de la economía, Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca, 1544-1605*, Clarendon Press, Oxford, 1952, y *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*, George Allen and Unwin, Londres, 1978 (hay trad. cast.: *El pensamiento económico en España, 1177-1740*, Crítica, Barcelona, 1982); Pierre Vilar, «Los primitivos españoles del pensamiento económico. "Cuantitativismo" y "bullonismo"», en *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, 1974², pp. 135-162; Michèle et Bernard Gazier, *Or et monnaie chez Martin de Azpilcueta*, Economica, París, 1978, además de los valiosos trabajos de Jean Vilar. La condena del tráfico de esclavos negros en Tomás de Mercado, *Suma de tratos y contratos*, edición de Nicolás Sánchez Albornoz, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1977, I, pp. 229-239 (muy superior a la edición de Editora Nacional, 1975). A título de simple introducción a la copiosa bibliografía lascasiana resulta excelente, M. Bataillon y A. Saint Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel, Barcelona, 1976.

16. Luis Cabrera de Córdoba, *De historia, para entenderla y escribirla*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948, p. 11. No sorprenderá que, enfrentado a esta historia tan pedante como huera, el autor de la *República literaria* se mofase de «la vanidad de los historiadores en arrogarse a sí la teórica y práctica de la política» y les echase en cara la poca confianza que merecían (D. Saavedra Fajardo, *República literaria*, Anaya, Salamanca, 1967, p. 82).

17. Fray Gregorio de Argaiz, *Población eclesiástica de España*, Madrid, 1667-1669, I, parte 2.ª, pp. 91-95. Sobre Argaiz y los demás cronicones, José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Alatar, Madrid, 1981 (reproducción de la edición de 1868). El texto citado es: Joaquín Federico de Rivera (catedrático «propietario» de historia en la Universidad de Valladolid), *Curso elemental de historia*, Aparicio, Valladolid, 1849, I, p. XIII. (Sobre los libros de texto y la enseñanza de la

historia en la España del siglo XIX, Manuel Moreno Alonso, *Historiografía romántica española*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1979, pp. 245-295.)

18. Interesan muy poco estas materias estrictamente instrumentales para lo que aquí nos ocupa. Fueter titula el capítulo dedicado a estos hombres «La fundación de la historiografía erudita moderna» (*Storia della storiografia moderna*, pp. 394-424). Para Denys Hay (*Annalists and Historians*, Methuen, Londres, 1977, pp. 133-168) la historiografía del siglo XVII parece reducirse a erudición y acaba lamentando que los procedimientos de fotocopia modernos nos hayan hecho perder la agudeza de la observación directa de antaño: «Los viejos maestros de nuestra materia, copiando largas crónicas, dibujando sellos y monedas para el grabador, ejercían una intensidad de observación y eran inspirados por un ímpetu para la reflexión discriminatoria que estamos en peligro de perder» (p. 168). Hay no parece comprender que, a cambio de esta observación puntual, el historiador ha ganado una capacidad de manejo de fuentes mucho mayor y que puede dedicar su reflexión a un género de preocupaciones teóricas —sociales— que no siempre estaban al alcance de los viejos eruditos.

19. Este párrafo representa una apretadísima condensación de ideas sugeridas por una serie de estudios. En lugar muy destacado por Brian Easlea, *Witch hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750*, Harvester Press, Sussex, 1980 (cita literal de la p. 253), y M. C. Jacobs, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen and Unwin, Londres, 1981, pp. 29-64. Además, Alfonso Ingegno, *Filosofia e religione nel cinquecento italiano*, Sansoni, Florencia, 1977; Frances Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari, 1969, y *The Rosicrucian Enlightenment*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972; Robert S. Kinsman, ed., *The Darker Vision of the Renaissance*, University of California Press, Berkeley, 1974, y en especial J. G. Burke, «Hermetism as a Renaissance world wiew», en pp. 95-117; Eugenio Garin, «Da Campanella a Vico», en *Dal Rinascimento all'Illuminismo, Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa, 1970, pp. 79-117 (la carta de Campanella a Galileo en p. 83); N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Feltrinelli, Milán, 1965 (véase, por ejemplo, p. 347); Christopher Hill, «Sir Isaac Newton and His Society», en *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Weindenfeld and Nicolson, Londres, 1974, pp. 251-277; M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Harvester Press, Hassocks, 1976; Robert E. Schofield, *Mechanism and Materialism. British Natural Philosophy in an Age of Reason*, Princeton University Press, Princeton, 1970; Peter J. French, *John Dee. The World of an Elizabethian Magus*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972. Una biografía de Newton como científico: Richard S. Westfall, *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

20. Nicola Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, Feltrinelli, Milán, 1961. Los textos se citan por la edición hecha por P. Cristofolini de Giambattista Vico, *Opere filosofiche*, con un estudio preliminar de N. Badaloni, Sansoni, Florencia, 1971. Los textos citados en este párrafo se encontrarán en p. 461 («Segunda Ciencia Nueva», de 1744, I, sezione terza), y p. 434. Sobre la existencia de esquemas evolutivos en Vico, véase la gradación que va de las selvas a las ciudades y a las academias (p. 447), o la reivindicación del interés por la historia sagrada en cuanto permite estudiar «el estado de las familias sobre las cuales todos los políticos convienen que surgieron luego los pueblos y las ciudades» (p. 438). Marx valoró la capacidad de Vico para relacionar las instituciones jurídicas y las etapas de la evolución social, suponiendo que para cada etapa hubo un tipo de gobierno, de legislación, etc. Además, D. Consoli, *Dall'Arcadia all'Illuminismo*, Cappelli, Bolonia, 1972, pp. 73-97.

21. Badaloni, *Introduzione a G. B. Vico*, p. 406. En su introducción a las *Opere filosofiche* el propio Badaloni dirá que los argumentos de Vico fueron utilizados por Filangieri y Genovesi en la lucha contra la legislación feudal (p. LI). Además, A. Momigliano, «Vico's "Scienza Nuova": Roman "Bestioni" and Roman "Eroi"», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, pp. 253-276

y el ya citado ensayo de Garin «Da Campanella a Vico». Quisiera concluir señalando que las citas que a sus obras se hacen en estas páginas no traducen por completo las múltiples deudas que este capítulo tiene respecto de Eugenio Garin.

Capítulo 3. — LA ILUSTRACIÓN

1. Immanuel Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», en *Kant's gesammelte Schriften*, VII, Walter de Gruyter, Berlín y Leipzig, 1923, pp. 35-42. Una visión de la génesis de este lema, desde Horacio hasta Kant, se encontrará en Franco Venturi: «Sapere aude!», en *Europe des lumières. Recherches sur le XVIII^e siècle*, Mouton, París, 1971, pp. 35-47. En la evolución que el lema sufre a lo largo del siglo XVIII Venturi cree ver los cambios que conducen del racionalismo y el libertinismo del seiscientos hasta la Revolución francesa (Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Turín, 1970, p. 18).

2. Prescindiré, aquí, por completo de las interpretaciones culturalistas al uso. De nada me sirve un tratamiento como el de Cassirer, que reduce el pensamiento ilustrado a poco más que la confluencia del análisis cartesiano y la síntesis filosófica de Leibniz —esto es, a un asunto puramente libresco, que pudo muy bien haberse desarrollado en las habitaciones de un castillo, sin trascender al exterior— (Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950², p. 52). De nada, las elucubraciones europeístas de un Paul Hazard, que acaba preguntándose qué significaba Europa en el siglo XVIII, y respondiendo con afirmaciones del más racista y trivial de los europeocentrismos —cuando debería haber entendido que para el 90 por 100 de los europeos el siglo XVIII, campesinos sometidos al feudalismo, eso de Europa no tenía significado alguno, suponiendo que conociesen su existencia— (Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París, 1935, y *La pensée européenne au XVIII^e siècle: de Montesquieu à Lessing*, París, 1946). Ni siquiera la concepción de Peter Gay, para quien la Ilustración es «una amplia, informal y desorganizada coalición de críticos de la cultura, escépticos en materia de religión y reformadores políticos» y que, cuando señala como límites cronológicos del movimiento los años 1689 y 1789, no es porque lo relacione con las revoluciones inglesa y francesa, sino porque se trata del año del nacimiento de Montesquieu —que debió de hacer Ilustración al tiempo que andaba a gatas— y del de la muerte de Holbach (Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, I, Vintage Books, Nueva York, 1968, pp. 3 y 16-19; lo que no impide que los dos volúmenes de Gay —el segundo, «The Science of Freedom», aparecido en 1970— sean una de las mejores obras de conjunto sobre la Ilustración, a la que hay que acudir en busca de noticias e interpretaciones sectoriales).

3. Una interesante visión de conjunto sobre el despotismo ilustrado se encontrará en el número monográfico de *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 238 (oct.-dic. 1979), «Sur l'absolutisme éclairé», donde Albert Soboul señala que los soberanos sólo se ilustraron en la medida que convenía para «reforzar el poder del estado sin cambiar sus fundamentos sociales» y que sus declaraciones ilustradas no eran, para ellos, más que «juegos de espíritu y propaganda». En el mismo número, J. Pappas estudia la figura del «rey-filósofo» en Voltaire y Rousseau. Estos aspectos se abordan también, desde un punto de vista muy distinto y con una perspectiva de tiempo más larga, en Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1975. Una buena síntesis de la historiografía sobre la Ilustración, que puede ayudar a entender los rumbos que ha seguido hasta el presente, se encontrará en la primera parte —«Enlightenments we have known»— del libro de Ira O. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1971. La cita de Paolo Casini procede de *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Bari, 1973, p. 165.

4. Voltaire es autor de diversas obras de carácter científico, entre ellas de unos

Elementos de la filosofía de Newton. Montesquieu ha escrito también «discursos» sobre las causas del eco, las glándulas suprarrenales o la transparencia de los cuerpos. Quesnay y La Mettrie eran médicos y sus conocimientos científicos tuvieron una clara influencia sobre sus planteamientos acerca del hombre y de la sociedad. En el caso de D'Holbach hay que señalar la influencia de la química. Sobre el libertinismo y la transmisión clandestina de las ideas: J. S. Spink, *La libre pensée française. De Gassendi à Voltaire*, Éd. Sociales, París, 1966, pp. 347-360; P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Gallimard, París, 1967², pp. 140-173 («La littérature matérialiste clandestine au début du XVIII^e siècle»). Sobre la industria del libro «ilustrado» en el exterior y las formas de su penetración en Francia, Robert Darnton, *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the «Encyclopédie», 1775-1800*, Belknap Press/Harvard University, Cambridge (Mass.), 1979. Una breve visión de estos antecedentes en Werner Krauss, «La vision historique et l'historiographie dans la première moitié du XVIII^e siècle», en Centre aixois d'études et de recherches sur le XVIII^e siècle, *L'histoire au XVIII^e siècle* (en lo sucesivo se citará simplemente por este título), Edisud, Aix-en-Provence, 1980, pp. 331-338. Sobre las nuevas aplicaciones de la crítica, Sergio Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, La Nuova Italia, Florencia, 1973, pp. 321-340.

5. El libro fundamental sobre Bayle es el de Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, M. Nijhoff, La Haya, 1963-1964, 2 vols. Sobre la historia e influencia del Diccionario, Pierre Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Les Belles Lettres, París, 1971. Sobre el uso de la crítica, Reinhart Kosselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bolonia, 1972, pp. 120-123. Sobre la religiosidad de Bayle, Michael Heyd, «A Disguised Atheist or a Sincere Christian? The Enigma of Pierre Bayle», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXXIX (1977), pp. 157-165, donde se nos dice que hoy se tiende a verle en el contexto religioso del siglo XVII más que como un precursor de la crítica del XVIII, lo que es discutible, porque, como señala Jean Wirth («"Libertins" et "Epicuriens": aspects de l'irréligion au XVI^e siècle», *ibid.*, pp. 601-627), es imposible saber lo que pensaban unos hombres que no podían expresar sus ideas claramente. Saint-Simon diría en 1817 que el mérito del siglo XVIII había consistido en la destrucción del «sistema teológico» dominante y que esta tarea la había inaugurado precisamente Bayle. Dos buenas antologías de Bayle son Pierre Bayle, *Oeuvres diverses*, ed. Alain Niderst, Éd. Sociales, París, 1971, y J. Solé, *Bayle polémiste*, R. Laffont, París, 1972. En contraste resulta sorprendentemente inútil el libro de Tomás Alvira, *Pierre Bayle: Pensamientos diversos sobre el cometa*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1978, que se dedica a cosas tan oportunas como discutir «si la idolatría es peor o no que el ateísmo» a la luz del pensamiento de santo Tomás de Aquino.

6. La cita es de P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Reinier Leers, Rotterdam, 1697, I, pp. 413-417. Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle*, pp. 121-131.

7. Voltaire. *Oeuvres complètes*, Furne, París, 1835-1838, VII, p. 681. En esta distinción de «historias» parece haber ecos de la formulada por Francis Bacon en *The Advancement of Learning*.

8. Las citas de Voltaire corresponden a «Fragments sur l'histoire», en *Oeuvres*, V, p. 242, y a «Essai sur les moeurs et l'esprit des nations», *ibid.*, III, pp. 71-72. Las críticas son las que hacen J. H. Brumfitt, *Voltaire historian*, Oxford University Press, Oxford, 1970², p. 46, y Neal Johnson en la obra colectiva *L'histoire au XVIII^e siècle*, pp. 253-269 (cita de p. 257).

9. «Lettres sur les anglais», cartas IX y X, «Sur le gouvernement» y «Sur le commerce», en *Oeuvres*, V, pp. 11-14. La acusación de ambigüedad la formula, por ejemplo, Harold Nicolson, en *The Age of Reason*, Panther, Londres, 1968, pp. 113-114, al decirnos que «era un absolutista (...) que deseaba la dictadura de los reyes», lo que me parece que implica no haber entendido nada.

10. «Le siècle de Louis XIV», cap. I, en *Oeuvres*, IV, pp. 63-64, y carta de 15 de marzo de 1767, *ibid.*, XII, pp. 765-766.

11. «Réflexions sur les sots», en *Oeuvres*, VIII, p. 593. Para una visión distinta, y más compleja, de las influencias inglesas en Voltaire, M. C. Jacobs, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen and Unwin, Londres, 1981, pp. 101-106.

12. Carta de 14 de agosto de 1776, en *Oeuvres*, XIII, p. 371 (en la edición de Naves, *Lettres choisies*, Garnier, París, 1963, pp. 537-538). Voltaire concluía diciendo: «Si algún día volvéis a Rusia, pasad entonces a visitar mi tumba». Le quedaban menos de dos años de vida.

13. «L'esprit des lois», prefacio. En Montesquieu, *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1964, p. 529.

14. Para una interpretación estructuralista, Louis Althusser, *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, Barcelona, 1974. Consecuente con sus hábitos filosóficos personales, Althusser se dedica a una lectura del *Espíritu de las leyes* al margen de la sociedad y del tiempo en que se escribió, sin una fecha, sin una sola referencia concreta al hombre que compuso el libro. Con semejantes procedimientos se puede llegar donde se quiera: a Althusser le sale un Montesquieu que viene a ser un Poulantzas del siglo XVIII, que es lo que iba buscando. La primera cita es de *Esprit des lois*, I, 1 (*Oeuvres complètes*, p. 530). Los críticos bienpensantes acusaron a Montesquieu, por esta afirmación, de espinozismo (véase «Défense de l'Esprit des lois», I, 1, en *Oeuvres complètes*, p. 809). Starobinski insiste en que la experiencia «vinícola» de Montesquieu tiene mucho que ver con su comprensión del mundo, su doctrina económica y su pensamiento político (*Montesquieu par lui-même*, Seuil, París, 1953, pp. 27-28). Por su parte, Jean Ehrard nos muestra el origen médico de algunas ideas relacionadas con el clima, las sitúa en los debates científicos de su tiempo y nos recuerda que Montesquieu se ha interesado por la construcción de termómetros (*L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Flammarion, París, 1970, pp. 357-384). La última cita corresponde a *Esprit des lois*, I, 3 (*Oeuvres complètes*, p. 532).

15. *Esprit des lois*, XVIII, 8, en *Oeuvres complètes*, p. 634.

16. Defensa de la justicia señorial en *Esprit des lois*, XXX, 20 (*Oeuvres complètes*, pp. 768-769). La condena de la esclavitud —que «está contra el derecho natural, según el cual todos los hombres nacen libres e independientes» y que «no es útil ni al amo ni al esclavo»— en *Mes pensées*, 1935 y *Esprit des lois*, XV, 1 (*Oeuvres complètes*, pp. 1.047 y 618, respectivamente). La defensa de la de los negros en *Esprit des lois*, XV, 5 (*Oeuvres complètes*, p. 620), donde se añaden argumentos tan poco «ilustrados» como el de que «no se puede aceptar la idea de que Dios, que es tan sabio, haya puesto un alma, y menos un alma buena, en un cuerpo enteramente negro» y la comprobación de que los negros son inferiores por el muy capitalista argumento siguiente: «una prueba de que los negros no tienen sentido común es que hacen más caso de un collar de cuentas de cristal que del oro».

17. Ehrard, *L'idée de nature en France*, p. 384.

18. Para componer este párrafo se han usado textos de *Les confessions*, *Contrat social*, *Émile*, *Discours sur les sciences et les arts* y *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Las tres primeras obras se han usado en la edición de Rousseau, *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1967-1971 (citas concretas de I, pp. 256 y 271, y de III, pp. 67-68) y los discursos en la edición de Jacques Roger, Garnier-Flammarion, París, 1971 (citas de las pp. 205 y 213-216). Sobre la relación con Diderot: Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Union Génerale d'Édition, Saint-Amand, 1972, I, 139; Jules Lemaître, *Juan Jacobo Rousseau*, Huemul, Buenos Aires, 1967, pp. 76-79; Arthur M. Wilson, *Diderot: gli anni decisivi*, Feltrinelli, Milán, 1971, especialmente pp. 120-123 y 254-266. El análisis de las ideas sociales, y del pensamiento histórico, de Rousseau se ha apoyado, además, en Marc Eigeldinger, «La vision de l'histoire dans *Émile*», en *L'histoire au XVIII^e siècle*, pp. 429-446 (que ofrece bas-

tante más de lo que el título parece prometer); John Charvet, *The Social Problem in the Philosophy of Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 20-35; Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, Princeton, 1976, en especial pp. 106-204, donde se analiza el «Discurso sobre la desigualdad» (acerca de la originalidad o influencia de Diderot sobre el primer discurso, p. 206); Bertrand de Jouvenel, *Rousseau et la Philosophie Politique*, PUF, París, 1965 (cita de p. 18); Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, París, 1971, *passim* (la cita literal de p. 354). Sobre sus ideas educativas, la antología comentada por Leslie F. Claydon, *Rousseau: On Education*, Collier-Macmillan, Londres, 1969. Sobre su influencia en el ámbito hispánico, Jefferson Rea Spell, *Rousseau in the Spanish World before 1833. A Study in Franco-Spanish Literary Relations*, University of Texas Press, Austin, 1938 (sobre la influencia del «Discurso sobre la desigualdad» en Clavijo, por ejemplo, pp. 30-31) y Adolfo Sánchez Vázquez, *Rousseau en México*, Grijalbo, México, 1969.

19. De la copiosa literatura sobre la fisiocracia se ha usado, sobre todo: Ronald L. Meek, *The Economics of Physiocracy*, Allen and Unwin, Londres, 1962 (hay traducción española, publicada por Ariel); Elizabeth Fox-Genovese, *The Origins of Physiocracy, Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca, 1976; Florence Gauthier, *La voie paysanne dans la révolution française. L'exemple de la Picardie*, Maspero, París, 1977, y los dos volúmenes de estudios, materiales y textos: *François Quesnay et la physiocratie*, Institut National d'Études Démographiques, París, 1958. La cita de Marx: *Teorías sobre la plusvalía. Primera parte*, Crítica (OME 45), Barcelona, 1977, p. 19. La de F. Gauthier proviene de la p. 127 de su libro. Sobre los intentos reformistas en otros estados europeos, véanse los capítulos 11 a 14 de Jerome Blum, *The End of Old Order in Rural Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1978. Habrá que recordar paralelismos tan evidentes como el suscitado por la libertad de comercio de los granos en España, analizado lúcidamente por Pierre Vilar («El "motín de Esquilache" y las "crisis del antiguo régimen"», en *Revista de Occidente*, n.º 107, febrero 1972, pp. 199-249). Sobre los planteamientos políticos de los fisiócratas y su defensa del despotismo, véase Louis Trénard, «L'absolutisme éclairé: le cas Français», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, n.º 4 (1979), pp. 627-646, esp. pp. 629-632. En su largo trabajo sobre «Despotismo de China», publicado en las *Ephémerides du citoyen*, en 1767, Quesnay llegaba a afirmar que la autoridad política ideal «no debe ser democrática, porque la ignorancia y los prejuicios que dominan en el bajo pueblo (...) exponen al estado a tumultos, revueltas y desastres horribles». Es evidente que estos hombres no sólo eran reformistas, sino netamente antirrevolucionarios.

20. Sobre Turgot y la teoría de los «cuatro estadios» —de la que se hablará más ampliamente en el capítulo siguiente— véase R. L. Meek, *Turgot on progress, sociology and economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, y «Smith, Turgot and the "Four Stages" Theory», en *Smith, Marx and after*, Chapman and Hall, Londres, 1977, pp. 18-32 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI). Sobre su actuación política, y su fracaso, el espléndido libro de Edgar Faure, *La Disgrâce de Turgot*, Gallimard, París, 1961, en especial el interesante capítulo sobre «La politique céréalière de Terray a Turgot». Aspectos complementarios, que ilustran su proximidad a la praxis de los fisiócratas, en Michel C. Kieber y Jean-Claude Peyronnet, *Quand Turgot régnait en Limousin*, Fayard, París, 1979. La cita de Turgot se hace sobre su «Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain», en *Ecrits économiques*, ed. de Bernard Cazes, Calmann-Levy, París, 1970, p. 41. Marx se ha equivocado al decir que la política de Turgot «prepara la revolución francesa» (*Teorías sobre la plusvalía*, I, p. 38). Lo que ha intentado es evitarla y ha sido su fracaso el que ha abierto el camino a la revolución. Sobre la situación de crisis de la economía francesa en estos años finales del antiguo régimen deben verse los estudios fundamentales de Labrousse y, en segundo término, los dedicados a la pobreza urbana, como Jeffry Kaplow, *The*

Names of Kings, The Parisian Laboring Poor in the Eighteenth Century, Basic Books, Nueva York, 1972 (mucho más interesante que el pretencioso libro de O. H. Hufton, *The Poor of Eighteenth-Century France, 1750-1789*, Clarendon Press, Oxford, 1974, que es más bien un estudio de la mendicidad y la delincuencia).

21. Se suele citar a Mably como precursor del socialismo utópico, cosa que no responde a la verdad, como se verá por sus propuestas políticas concretas. Pero si esto es grave, mucho peor resulta leer en Heilbroner que Mably es «un mediocre publicista y philosophe del siglo XIX» (*Entre capitalismo y socialismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, p. 117), ya que aquí el problema no se reduce a condenar sin haber leído previamente, sino a no acertar ni siquiera el siglo. Todos los textos de Mably se citarán por la edición de *Oeuvres*, Bossange et Besson, París, 1796-1797, 12 tomos, y por *Collection complète des oeuvres de l'abbé de Mably, Oeuvres posthumes*, Desbrière, París, 1794-1795, tomos XIII a XV (obras póstumas). Los textos sobre teoría de la historia aludidos en este párrafo proceden de «De l'étude de l'histoire» (*Oeuvres*, XII, cita de la p. 5) y «De la manière d'écrire l'histoire» (XII, citas de las pp. 258, 273-274 y 311-312). Mably no ha sido tan sólo un teórico; de sus *Observaciones sobre la historia de Francia* dirá el abbé Brizard (en el *Elogio histórico de Mably* que figura al frente de *Oeuvres*, I, p. 16) que es la primera historia «nacional» de Francia. Sólo muy recientemente parece haberse despertado interés por Mably, como lo prueban dos trabajos incluidos en *L'histoire au XVIII^e siècle*: Luciana Alocco-Bianco, «L'abbé de Mably et sa conception de l'histoire», pp. 223-232, y François Furet y Mona Ozouf, «Deux légitimations historiques de la société française au XVIII^e siècle: Mably et Boulainvilliers», pp. 233-249.

22. Estos puntos proceden de «Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques», donde polemiza con Mercier de la Rivière y fustiga los artículos de Quesnay sobre el despotismo chino. En *Oeuvres*, XI, citas de las pp. 7, 35, 55-71, 123 y 151.

23. «Du commerce des grains», en los volúmenes de escritos póstumos, XIII, pp. 242-298. Las citas concretas de pp. 258-259 y 273. Resulta interesante comparar estos textos, no siempre fáciles de interpretar, pero llenos de sugerencias que apuntan hacia el futuro, con la crítica vulgar y elemental, que apunta hacia el pasado, del Necker de *Sur la législation et le commerce des grains*, Humblot, París, 1776[4].

24. J. L. R. d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Gonthier, París, 1965, p. 47. Sobre la participación de Diderot en las diversas ediciones de la obra de Raynal, véase Yves Benot, *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, Maspero, París, 1970; Hans Wolpe, *Raynal et sa machine de guerre, l'Histoire des deux Indes et ses perfectionnements*, Génin, París, 1956, y, sobre todo, Michèle Duchet, *Diderot et l'Histoire des deux Indes ou l'écriture fragmentaire*, Nizet, París, 1978, y «L'Histoire des Deux Indes: une histoire philosophique et politique», en *L'histoire au XVIII^e siècle*, pp. 79-99.

25. La primera cita procede de la *Carta apologética sobre el abbé Raynal*, dirigida a Grimm, y la tomo de Diderot, *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Vernière, Garnier, París, 1961, p. 640. La segunda la tomo de la traducción castellana que, entre 1784 y 1790, publicó el duque de Almodóvar, con el seudónimo de Eduardo Malo de Luque, de la *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*, Sancha, Madrid, 1785, II, p. 239. Sobre esta traducción véase Ovidio García Regueiro, «Intereses estamentales y pensamiento económico: la versión española de la "Historia" de Raynal», en *Moneda y crédito*, n.º 149 (junio 1979), pp. 85-118, y A. de P. Ortega Costa y A. M. García Osma, *Presidencia del conde de Cifuentes (1791)*, Madrid, 1969, pp. 36-39.

26. La primera cita de G.-Th. Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes*, J.-L. Pellet, Ginebra, 1781, II, pp. 289-292 (el texto es de los identificados inequívocamente como

de Diderot). La segunda está tomada del estudio preliminar de Yves Benot en Diderot, *Textes politiques*, Éd. sociales, París, 1960, pp. 50-51.

27. Sobre este tema, Paolo Casini, «Progrès de la raison et progrès des sciences chez les Encyclopédistes», en *L'histoire au XVIII^e siècle*, pp. 117-133. Volveremos a encontrar este problema al hablar del pensamiento histórico de la Revolución francesa. Lo único que ahora interesa es distinguir entre esta limitada concepción de los «progresos de la razón», compartida por todos los ilustrados, y la de los hombres de la escuela escocesa, que examinaremos en el capítulo siguiente y que se expresa en términos de desarrollo conómico y bienestar social.

Capítulo 4. — CAPITALISMO E HISTORIA: LA ESCUELA ESCOCESA

1. La formulación de estas líneas procede esencialmente de Christopher Hill y en especial, y casi literalmente, de su último y espléndido libro, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*, University of Wisconsin Press, Madison, 1980 (véase, por ejemplo, pp. 34-35). Con ello no se pretende minimizar la complejidad real de las transformaciones agrarias, que se pueden seguir, por ejemplo, en el artículo de Brian Manning, «The Peasantry and the English Revolution», en *Journal of Peasant Studies*, II (1975), n.° 2, pp. 133-158, o, en un sentido diferente, en Joan Thirsk, «Seventeenth-Century Agriculture and Social Change», en P. S. Scaver, ed., *Society in an Age of Revolution*, Franklin Watts, Nueva York, 1976.

2. Sobre los «grupos medios» en la revolución, Briang Manning, *The English People and the English Revolution*, Penguin, Harmondsworth, 1978^2. Las ideas de los grupos radicales han sido espléndidamente expuestas por C. Hill en *The World Turned Upside Down. Radical Ideas during the English Revolution*, Temple Smith, Londres, 1972 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI). En el párrafo hay dos citas de Winstanley que proceden de G. Winstanley, *The Law of Freedom and other Writings*, ed. de C. Hill, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 99 y 268. Una visión conservadora en J. C. Davis, «Gerrard Winstanley and the Restoration of True Magistracy», en *Past and Present*, n.° 70 (febrero 1976), pp. 76-93. Sobre la utilización de lo religioso para combatir las actitudes sociales, B. Reay, «Popular hostility towards Quakers in mid-seventeenth-century England», en *Social History*, V (1980), pp. 387-407.

3. J. H. Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1675-1725*, Penguin, Harmondsworth, 1973^2, p. 75. Plumb considera la estabilidad política más interesante que las revoluciones como tema de estudio, y pone como ejemplo de ella la Francia de De Gaulle. Teniendo en cuenta que la primera edición de su libro se publicó en 1967, un año antes del colapso gaullista de 1968, hay que confesar que no parece haber sido un gran identificador de estabilidades. La polémica en torno a la monarquía absoluta puede seguirse en la edición bilingüe *La polémica Filmer-Locker* (sic!) *sobre la obediencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, que contiene el *Patriarca* de Robert Filmer y el primer tratado *Sobre el gobierno* de Locke. El libro de H. T. Dickinson, *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*, Methuen, Londres, 1977, permite seguir la reformulación de los modelos políticos de *whigs* y *tories*. Sobre la «gloriosa» se han empleado Maurice Ashley, *The Glorious Revolution of 1688*, Panther, Londres, 1968^2, y J. G. A. Pocock, ed., *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776*, Princeton University Press, Princeton, 1980. Sobre el recorte de la participación popular en la vida política, Hill, *Some Intellectual Consequences*, pp. 29-33, 54-55, etc.

4. Sobre la idea de contrato social, Frédéric Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Alcan, París, 1906, pp. 162-183 (Hobbes) y 203-225 (Locke). Sobre Hobbes, J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson, Londres, 1973^2; se ha usado la edición de *Leviathan* preparada por C. B. Macpherson,

Penguin, Harmondsworth, 1974. Sobre Locke, C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes a Locke*, Gallimard, París, 1971 (la ed. original inglesa es de 1962; hay trad. cast. de Fontanella, Barcelona); Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, PUF, París, 1960 (de escaso interés); I. C. Tipton, ed., *Locke on Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1977; Joyce Oldham Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton, 1980, pp. 220-241 (con ideas expuestas, en parte, en un artículo publicado en *Past and Present*, n.º 71, mayo 1976, pp. 43-69). Sobre todo he usado los estudios preliminares a las ediciones de las siguientes obras: John Locke, *Two Treatises of Government*. A Critical Edition with Introduction and Apparatus Criticus, by Peter Laslett, Cambridge University Press, Cambridge, 1970² (la cita de Locke que se hace en el texto procede del segundo tratado, IX, 124; pp. 368-369 de esta edición); James L. Axtell, *The Educational Writings of John Locke*. A Critical Edition with Introduction by... Cambridge University Press, Cambridge, 1968; J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, 2 vols. (introducción de S. Rábade). Sobre el problema del derecho del pueblo a deponer a un soberano despótico, afirmado por Locke y rechazado por la mayor parte de los *whigs* —un tema que ha suscitado innumerables discusiones, pero al que no se puede aludir en un texto tan compacto como éste—, puede verse el libro de Julian H. Franklin, *John Locke and the Theory of Sovereignty. Mixed Monarchy and the Right of Resistance in the Political Thought of the English Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, que sitúa la formulación de Locke en relación con la teoría constitucional antecedente, en lugar de interpretarla anecdóticamente, como se suele hacer. James Tully, *A Discourse on Property. John Locke and his Adversaries*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pretende ofrecernos una interpretación moral y religiosa de las ideas de Locke sobre la propiedad, lo que no tiene ningún sentido, puesto que, aun suponiendo que la intención del autor hubiese sido de tal naturaleza, lo importante seguiría siendo que lo que la sociedad inglesa leyó en sus páginas no fue precisamente un mensaje sobre el uso cristiano de los bienes, sino más bien la legitimación cristiana de un uso capitalista de ellos. Sobre lo que se suele llamar la «teoría del yugo normando»: C. Hill, «The Norman Yoke», en *Puritanism and Revolution*, Mercury Books, Londres, 1962, pp. 50-122 (el tema ya había aparecido en plena revolución, como se ve en A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty. Being the Army Debates 1647-9, from the Clarke Manuscripts*, Chicago University Press, Chicago, 1974², pp. 120-121). Sobre la concepción de la propiedad: C. B. Macpherson, ed., *Property. Mainstream and Critical Positions*, Basil Blackwell, Oxford, 1978, y «Capitalism and the Changing Concept of Property», en E. Kamenka y R. S. Neale, eds., *Feudalism, Capitalism and Beyond*, Edward Arnold, Londres, 1975, pp. 104-124. Criticando las interpretaciones de Macpherson, G. E. Aylmer, «The Meaning and Definitions of "Property" in Seventeenth-Century England», en *Past and Present*, n.º 86 (febrero 1980), pp. 87-97, que, pese a su ambicioso título, no es más que una modesta y no demasiado convincente exploración de textos. Lo que se dice sobre religión y ciencia procede, en buena medida, de tres espléndidos libros: C. Hill, *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*, Crítica, Barcelona, 1980; M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720*, Harvester Press, Hassocks, 1976, y Brian Easlea, *Witch-hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to Debates of the Scientific Revolution, 1450-1750*, Harvester Press, Brighton, 1980. Sobre ciencia puede completarse con Michael Hunter, «The Debate over Science», en J. R. Jones, ed., *The Restored Monarchy, 1660-1688*, Macmillan, Londres, 1979, pp. 176-195, y, sobre todo, con el libro del propio Hunter, *Science and Society in Restoration England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Sobre la visión de la economía como «parte de un orden natural», el libro de Joyce Oldham Appleby citado más arriba. También M. C. Jacobs, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen and Unwin, Londres, 1981,

pp. 65-86. Conviene, sin embargo, prevenirse ante formulaciones demasiado mecánicas y elementales; Hans Fink sostiene, por ejemplo, que para santo Tomás de Aquino el valor de un producto depende exclusivamente del «precio justo», que debe ser igual a los costes del productor más un pequeño beneficio, sin que oferta y demanda influyan en él, mientras que para Hobbes el precio pagado en el mercado es el justo y el que determina el valor natural del producto (*Social Philosophy*, Methuen, Londres, 1981, pp. 19 y 25). Lo cual estaría muy bien si no fuese porque, como es bien sabido, la teoría escolástica del «justo precio» es algo mucho más complicado y santo Tomás sabía perfectamente que lo que se pagaba por una mercancía dependía de la demanda o necesidad que hubiese de ella (véase, por ejemplo, la excelente síntesis del problema en Marjorie Grice-Hutchinson, *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740*. Allen and Unwin, Londres, 1978, pp. 83-88 [hay trad. cast. en Crítica, Barcelona, 1982]. Y, naturalmente, los diversos trabajos de Raymond de Roover).

5. Una enumeración de disturbios populares se encontrará en John Stevenson, *Popular Disturbances in England, 1700-1870*, Longman, Londres, 1979, y otra de conflictos laborales en C. R. Dobson, *Masters and Journeymen. A Prehistory of Industrial Relations, 1717-1800*, Croom Helm, Londres, 1980, pp. 154-170, aunque no recomendaría ninguno de los dos libros por sus interpretaciones, para las cuales es mucho mejor acudir a E. P. Thompson o a G. Rudé. Sobre la brutalidad creciente de las leyes destinadas a proteger la propiedad, véase Douglas Hay, *et al.*, *Albion's Fatal Tree. Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Allen Lane, Londres, 1975; J. J. Tobias, *Crime and Police in England, 1700-1900*, Gill and Macmillan, Dublín, 1979, y, sobre todo, E. P. Thompson, *Whigs and Hunters. The Origin of the Black Act*, Allen Lane, Londres, 1975. La cita que se hace procede de este libro, p. 261. También son interesantes las líneas que Hill dedica al tema en *Some Intellectual Consequences*, pp. 40-41.

6. Las ediciones que se han empleado son las siguientes: J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, ed. de S. Rábade y M. E. García, Editora Nacional, Madrid, 1980, 2 vols.; David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, ed. de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, 2 vols. (contiene también el texto de la «Autobiografía»), y David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, ed. de J. de Salas, Alianza Editorial, Madrid, 1980. Los estudios sobre este tema se citan al referirnos a los autores.

7. Sobre Francis Bacon y sus ideas acerca de la historia: Lisa Jardine, *Francis Bacon. Discovery and the Art of Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 150-163. Un ensayo muy en la línea de esta concepción, y muy «maquiaveliano», es, por ejemplo, el que dedica a «De los motines y sublevaciones» (F. Bacon, *Ensayos sobre moral y política*, Lautaro, Buenos Aires, 1946, pp. 71-80). La gran fuente de noticias sobre la influencia de Maquiavelo en estos hombres es, naturalmente, J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton, 1975. Sobre Hobbes, J. W. N. Watkins, *Hobbes's System of Ideas*, pp. 42, 48, etc. Sobre Harrington, C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, pp. 177-213, y «Harrington's "Opportunity State"», en *Past and Present*, n.º 17 (abril 1960), pp. 45-70. Las ideas de Harrington fueron uno de los fundamentos de la interpretación de Tawney, «The Rise of the Gentry, 1558-1640» (en R. H. Tawney, *History and Society*, ed. por J. M. Winter, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978, pp. 85-128, y en especial pp. 112-115), quien señaló que el origen de tales ideas debía buscarse en la conjunción de la lectura de Maquiavelo y la experiencia acerca de las transformaciones que estaban produciéndose en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII. Un estado de la cuestión acerca de este debate sobre las causas sociales de la revolución puede hallarse en G. E. Mingay, *The Gentry. The Rise and Fall of a Ruling Class*, Longman, Londres, 1976, pp. 50-57. Resulta curioso advertir los equilibrios que ha de realizar Stone (*The Causes of the English Revolution*, pp. 38-39) para descalificar al molesto Harrington. Las ideas sobre la historia de Locke

en John Locke, *The Educational Writings*, A critical Edition with Introduction by James L. Axtell, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, pp. 226-227 y 294-295 (citas de *Some Thoughts Concerning Education*) y 409-410 (del inédito *Of Study*, de 1677). Sobre Rapin y los orígenes de la concepción *whig* de la historia véase la introducción de Hugh Trevor-Roper a Macaulay, *The History of England*, Penguin, Harmondsworth, 1979, pp. 9-13.

8. Hay una amplia y no siempre útil bibliografía sobre los diversos Hume —en especial sobre el filósofo— y muy poca sobre Hume, considerado globalmente. Se ha usado aquí, en primer lugar, la «Autobiografía» (publicada con la edición del *Tratado de la naturaleza humana* que se ha citado, en I, pp. 49-72) y algún raro libro de enfoque global como el viejo de C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*, Greenwood Press, Westport, 1980 (reedición del texto publicado en 1931), pp. 153-158. Con menos utilidad: Barry Stroud, *Hume*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1981; André-Louis Leroy, *David Hume*, PUF, París, 1953; John Brick, *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton University Press, Princeton, 1980; Terence Penelhum, *Hume*, Macmillan, Londres, 1975; Jonathan Harrison, *Hume's Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford, 1981 (mucho más próximo al género de problemas que nos interesa), y David Hume, *The Natural History of Religion, Dialogues concerning Natural Religion*, ed. A. Wayne Colver y J. Valdimir Price, Clarendon Press, Oxford, 1976. Sobre el Hume economista, Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Aubier-Montaigne, París, 1979, y Marcus Arkin, «Reconsideración de los escritos económicos de David Hume», en J. J. Spengler y W. R. Allen, eds., *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Tecnos, Madrid, 1971, donde se llega a decir que puede llegar el día en que «profesores y estudiantes (...) dividan la historia del pensamiento económico en dos períodos principales: antes y después de la obra de David Hume». Lo de «la muerte de un filósofo» proviene de la *Autobiografía* de Gibbon. Un especialista como Thomas Edmund Jessop, en el artículo Hume de la «Macropaedia» de la *Encyclopaedia Britannica* (ed. de 1974), no sólo practica el habitual descuartizamiento del autor, sino que al referirse a su tarea como historiador dice «nadie, sin embargo, pondría a Hume cerca del historiador inglés Edward Gibbon». No opinaría así el propio Gibbon, que se reconocía su discípulo, como Adam Smith, porque la aportación de ideas en el campo de la teoría de la historia es mucho más rica en Hume que en Gibbon o en cualquier otro historiador inglés, por lo menos hasta el siglo XX.

9. Estos párrafos se basan esencialmente en los *Discursos políticos*, y muy en especial en «Of Commerce» y «Of the Populousness of Ancient Nations», en David Hume, *Essays, moral, political and literary*, Longmans Green and Co., Londres, 1912, I, pp. 287-299 y 381-443, respectivamente. La cita literal, de pp. 412-413.

10. Se han utilizado para este párrafo el libro de Michel Baridon, *Edward Gibbon et le Mythe de Rome. Histoire et idéologie au siècle des lumières*, Université de Lille III, Lille, 1975, 2 vols. y la autobiografía del propio escritor: E. Gibbon, *Autobiography*, Everyman's Library, Londres, 1932, citas literales de las pp. 124 y 145-147. La frase de Finley procede de M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Chatto and Windus, Londres, 1980, pp. 21-22.

11. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, III, cap. 38, «The Fall of the Roman Empire in the West. General Observations». Resulta curioso que un buen conocedor de la obra de Gibbon, como Bury, cite este texto como uno en que la idea de progreso se expresa «en términos moderados» (John Bury, *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971 —la edición original es de 1920—, pp. 202-204). Ronald Meek dedica alguna atención a Gibbon en *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 175 y concluye que «tenía una mente que debería haber sido más bien hostil» a esta teoría. ¿Un hombre que se ha educado ante todo en Montesquieu, hostil a una teoría que, al fin y al cabo,

sale de Montesquieu? En el fondo de tales errores está la incomprensión del carácter fundamentalmente conservador de esta noción economicista de progreso.

12. Tópicos sobre «el viraje» de Gibbon, como en Brian Warmington, «Edward Gibbon», en John Cannon, ed., *The Historian at Work*, Allen and Unwin, Londres, 1980, p. 22: «Hubo una evolución final en sus ideas políticas: desarrolló un miedo y un odio hacia la revolución francesa desde 1790, llamando a los revolucionarios "los nuevos bárbaros" y se mostró lleno de entusiasmo por las *Reflexiones sobre la revolución francesa* de Burke». Sobre la discusión de Gibbon con Mably, véase *Autobiography*, p. 149. En cuanto a su entusiasmo por Burke, no es demasiado extraño, si tenemos en cuenta que él mismo había expresado con anterioridad ideas semejantes (véase Baridon, *Edward Gybbon et le Mythe de Rome*, I, pp. 228-229 y 240-241, y II, p. 676). También, H. R. Trevor-Roper, «After the Fall», *The New York Review of Books*, XX, n.º 16 (18 octubre 1973), pp. 29 ss.

13. A. Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, ed. Duncan Forbes, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1966 (hay traducción española, publicada por el Instituto de Estudios Políticos). Marx sobrevaloró la obra de Ferguson, atendiendo a la prioridad de su fecha de aparición respecto de *La riqueza de las naciones* (*Misère de la philosophie*, II, 2 y *Das Kapital*, I, 12), porque entonces se desconocían los apuntes de las clases de Smith, que restablecen el orden cronológico debido (aunque algunas de estas ideas ya estaban en Hume y otras son una mera transposición de los que Gibbon llamaba «los principios *whigs*», tal como los había expuesto Locke). Lo que parece haber de original en él es cierta atenuación del optimismo progresista de sus compañeros de escuela, consecuencia, según Duncan Forbes (pp. XXXVIII-XLI), de su condición de *highlander*, nacido en una zona menos afectada por las transformaciones capitalistas que las tierras bajas de Escocia. El texto de Robertson, de *The Progress of Society in Europe. A Historical Outline from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*, ed. Felix Gilbert, Chicago University Press, Chicago, 1972, p. 154. Por desgracia, Gilbert no parece entender el texto que publica y, además de ignorar los trabajos de Meek, que le hubieran dado el cuadro de referencias indispensable para situarlos, nos sale con que Robertson es un *philosophe* que cree que el comercio «suaviza y pule las maneras de los hombres». Entre otras muchas lindezas, tan disparatadas que no merecen siquiera comentario, confunde riqueza con grado de desarrollo y se queda tan tranquilo (véase p. XV). Campomanes admitía la explicación que Robertson daba del sistema feudal y le ofreció el ingreso en la Academia de la Historia, lo que parece que Robertson aceptó (Laura Rodríguez, *Reforma e ilustración en la España del siglo XVIII: Pedro Rodríguez de Campomanes*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975, p. 79, y Ricardo Krebs Wilckens, *El pensamiento histórico, político y económico del conde de Campomanes*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1960, pp. 36-41). Que Robertson fuese un mero plagiario lo demuestra Meek en *Smith, Marx and after. Ten essays in the development of economic thought*, Chapman and Hall, Londres, 1977 (hay trad. cast., publicada por Siglo XXI), p. 28.

14. David A. Reisman, *Adam Smith's Sociological Economics*, Croom Helm, Londres, 1976, critica «el intento de interpretar a Adam Smith como un primitivo antepasado de Paul Samuelson» y cree que hay que revalorizar su enfoque multidisciplinario (pp. 9-19). Lo que resulta menos comprensible es la cerrazón mental de Schumpeter, que se limita a decir que «*La riqueza de las naciones* no contiene una sola idea *analítica*, principio o método que fuese enteramente nuevo en 1776» (J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, Londres, 1963, p. 184; hay traducción española, publicada por Ariel); sin entender que *La riqueza de las naciones* no es una obra de análisis económico y que su mérito no debe juzgarse por los principios aislados que aporta, sino por la forma en que establece su síntesis, tan afortunada como para sobrevivir a su época y resultar aceptable para los hombres del siglo XIX, en las nuevas condiciones económicas y sociales creadas por la industriali-

zación. Smith enseñaba a sus estudiantes que la teoría del contrato social era «una reciente opinión especulativa» no demostrada. «Como Hume, insistía en que el gobierno, o bien era impuesto a los hombres por otros que tenían más fuerza y riqueza, o era aceptado por ellos a causa de su evidente utilidad» (Dickinson, *Liberty and Property*, p. 139). Un estudiante de Smith, John Millar, afirmaría tajantemente: «El gran Montesquieu abrió el camino. Él fue el lord Bacon de esta rama de filosofía. El doctor Smith es el Newton». La definición de la teoría de los cuatro estadios se ha tomado de Meek, *Smith, Marx and after*, p. 19. La historia de esta teoría ha sido reconstruida admirablemente por Ronald L. Meek. Sus primeras intuiciones acerca de esta «teoría materialista de la historia», atribuyéndola en buena medida a John Millar, las expuso en «The Scottish Contribution to Marxist Sociology», en *Economics and Ideology and other Essays*, Chapman and Hall, Londres, 1967, pp. 34-50. Más tarde, en un interesantísimo artículo publicado en 1971, «Smith, Turgot and the "Four Stages" Theory» (en *History of Political Economy*, III, 1971, n.° 1, pp. 9-27) afirmó que había sido formulada en primer lugar por Smith (y simultáneamente por Turgot en Francia), aunque fuesen otros autores, y en especial Robertson, quienes la divulgaron. Este trabajo ha sido incluido, con modificaciones importantes, en el libro *Smith, Marx and after*, pp. 18-32. Entre tanto, el propio Meek había dedicado un libro entero a bucear en la prehistoria de esta concepción y a examinar la influencia que en su génesis tuvo el estudio de las formas de organización de los pueblos primitivos y su comparación con otros de la antigüedad: *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976. Un libro tan valioso y estimulante como todos los de Meek, aunque caiga en el error de pensar que hay una línea directa de evolución de Smith a Marx, de los «modos de subsistencia» a los «modos de producción». He hecho la crítica de estos errores en «De Adam Smith a Karl Marx», en *Investigaciones económicas*, I (1977), n.° 2, pp. 5-21.

15. Sobre los límites del *laissez-faire* smithiano puede verse el artículo clásico de Jacob Viner, «Adam Smith y el *laissez faire*», en Spengler y Allen, *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, pp. 320-342. Sobre la discusión acerca de Smith y la industrialización pueden verse los planteamientos de C. P. Kindleberger, «The Historical Background. Adam Smith and the Industrial Revolution», que supone que «se aproximó al corazón de la revolución industrial», y la réplica de Asa Briggs, diciendo que Smith tuvo «penetración», si no «anticipación» (en el volumen editado por Thomas Wilson y Andrew S. Skinner, *The Market and the State. Essays in Honour of Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford, 1976; citas de las pp. 25 y 27). Más sensatamente, Aurelio Macchioro observa que, aunque Smith no pudo tener conciencia de los efectos de la tecnología maquinista, supo concentrarse en la «división sociológica del trabajo como concordancia-discordancia de capas productivas» y ello le llevó «a entender los procesos capitalistas mejor» (*Studi di storia del pensiero economico e altri saggi*, Feltrinelli, Milán, 1970, p. 58). Véase también Armando de Palma, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Einaudi, Turín, 1971.

16. Hay una exposición de las ideas históricas de Smith en Reisman, *Adam Smith's Sociological Economics*, pp. 129-138, pero he preferido reconstruirlas directamente a partir de *La riqueza de las naciones*, dado que la síntesis de Reisman no me parece satisfactoria.

17. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. por E. Cannan, Methuen, Londres, 1961, V, 1 (II, p. 213); V, 1, parte 2.ª (II, p. 236). Todas las citas de *Wealth of Nations* que siguen se harán mencionando el libro, capítulo y parte de éste, en primer lugar, y dando entre paréntesis el tomo y página de la edición de Methuen, University Paperbacks, que se ha escogido por ser fácilmente accesible.

18. *Wealth of Nations*, III, 1 (I, p. 401); III, 4 (I, pp. 432 ss.), sobre cómo el comercio con las ciudades contribuye a mejorar la agricultura; III, 1 (I, p. 405); II, 3 (I, p. 355); III, 4 (I, pp. 440-447).

19. *Ibid.*, IV, 7, parte 3.ª (II, pp. 141-142); IV, Introd. (I, p. 449); I, 11, parte 3.ª (I, p. 264); II, Introd. (I, pp. 291-292).

20. *Ibid.*, Introducción y plan de la obra (I, p. 2); I, 1 (I, p. 15); IV, 7, parte 3.ª (II, p. 141), y fragmentos de las lecciones de Glasgow, reproducidos en apéndice en C. Napoleoni, *Fisiocracia, Smith, Ricardo, Marx*, Oikos-Tau, Vilassar de Mar, 1974, pp. 136-137.

21. *Wealth of Nations*, II, 3 (I, pp. 366-367).

22. Sobre las limitaciones a la libertad, *ibid.*, II, 2 (I, pp. 344-345). Hay quien, con todo, entiende las cosas exactamente al revés, de acuerdo con sus conveniencias, como Hartwell, que se las arregla para deducir que «para Smith el factor limitativo del crecimiento era la constitución», o sea el marco jurídico e institucional (en Wilson y Skinner, eds., *The Market and the State*, pp. 29-30).

23. Sobre Burke véase el breve pero excelente libro de C. B. Macpherson, *Burke*, Oxford University Press, Oxford, 1980 (en el texto citas indirectas de pp. 2, 4, 21-22, 59, 61). Complementariamente, Jacques Godechot, *La Contre-révolution, 1789-1804*, PUF, París, 1961, pp. 56-74. Una muestra de la literatura «antirradical» al uso: Michael Freeman, *Edmund Burke, and the Critique of Political Radicalism*, Blackwell, Oxford, 1980.

24. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Conor Cruise O'Brien, Penguin, Harmondsworth, 1969. Citas de las pp. 244, 211-214, 116-117, 260 y 346-347, respectivamente.

25. La síntesis de Smith y Burke fue lo que intentaron, por ejemplo, dos conservadores como el prusiano Stein y como Gentz, amigo y consejero de Metternich, que pensaban que con ella se podía componer un antídoto eficaz contra las ideas napoleónicas: véase M. Palyi, «The Introduction of Adam Smith on the Continent», en J. H. Clark *et al.*, *Adam Smith, 1776-1926, Lectures to Commemorate the Sesquicentennial of the Publication of «The Wealth of Nations»*, Augustus Kelley, Nueva York, 1966 (reimpresión de la edición original de 1928), pp. 180-233. En Cádiz, Dou recomendaba a los diputados más reaccionarios la lectura de Adam Smith por encima de cualquier otro autor, y él mismo se las ingeniaría para sacar de Smith argumentos en favor de la conservación de una institución tan típicamente feudal como el laudemio.

Capítulo 5. — EL PENSAMIENTO HISTÓRICO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

1. No utilizaré aquí, por inútil para mis propósitos, toda la literatura descriptivo-filosófica sobre la utopía. Libros como los de K. Mannheim (*Ideology and Utopia*, 1960), M. Buber, Ernst Bloch (*Freiheit und Ordnung*, 1969) o M. L. Berneri (*Viaje a través de la utopía*, 1949, trad. española de 1975), no sirven, en la medida en que la mescolanza de ideas y proyectos, desde Platón a Aldous Huxley, sólo podría cobrar sentido con una referencia constante a sus respectivos contextos históricos. Tampoco me sirve el de Franco Venturi (*Utopia e riforma nell'illuminismo*, 1970), que identifica la utopía ilustrada con el republicanismo, ni estudios del milenarismo de raíz profética y religiosa, como el de Harrison (*The Second Coming. Popular Millenarianism, 1780-1850*, 1979). Una de las más útiles introducciones al tema es el artículo de I. Hartig y A. Soboul, «Pour une histoire de l'utopie en France au XVIII^e^ siècle», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 48 (1976), n.º 224, pp. 161-179.

2. El texto de Montesquieu, de *Reflexiones sobre las causas de la grandeza de los romanos y las que dieron motivo a su decadencia*, Ibarra, Madrid, 1776, pp. 28-29 y 32 (en *Oeuvres complètes*, Seuil, París, 1964, pp. 439-440).

3. Morelly, *Code de la nature*, ed. de V. P. Volguine, Éditions Sociales, París, 1953, pp. 84 y 127-128. El texto de Gosselin, citado en André Lichtenberger, *Le*

socialisme utopique. Études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme, Alcan, París, 1898, pp. 140-143.

4. Albert Soboul, *Problèmes paysans de la révolution, 1789-1848*, Maspero, París, 1976, p. 188 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI). De la unión de los campesinos contra el feudalismo nace la aparente homogeneidad de las reivindicaciones de los *cahiers de doléances*, filtradas por el peso dominante de la burguesía agraria en su redacción. Véase Sydney Herbert, *The Fall of Feudalism in France*, Methuen, Londres, 1969 (reimpresión de la edición original de 1921), pp. 53-88 («The peasants and their programme»), más útil, pese a su edad, que el libro de J. Q. C. Mackrell, *The Attack on «Feudalism» in Eighteenth-Century France*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, buena muestra de los extremos de vaciedad a que puede llevar el «cobbanismo», que concluye con la tontería de que los campesinos siguieron tan oprimidos como antes y que el éxito de la revolución consistió en impedir que hubiese ahora una propaganda para denunciarlo. Lo de Seyne, de A. Ado, «Le mouvement paysan et le problème de l'égalité (1789-1794)», en A. Soboul, ed., *Contributions à l'histoire paysanne de la révolution française*, Éd. Sociales, París, 1977, p. 126. Las tres expresiones definidoras están tomadas de tres de los mejores conocedores de la historia campesina de la revolución. Georges Lefebvre, en *Les paysans du Nord pendant la révolution française*, Armand Colin, París, 1972², afirma que «la masa rural (...) era hostil a la noción moderna de propiedad y se oponía inconscientemente al advenimiento del capitalismo» (p. 880). Albert Soboul llama «vía revolucionaria» hacia la sociedad nueva a la forma de descomposición espontánea —por los progresos de la producción capitalista— de la comunidad rural, que dará lugar a la creación de una capa de productores independientes, propietarios campesinos (*Problèmes paysans de la révolution*, pp. 202-203). No se trata, en este caso, de ver los programas campesinos llevando a otro lado que no sea el capitalismo, sino conduciendo a él por la entrega de la tierra a sus cultivadores (no por su expropiación, como en Inglaterra). Lo de la «vía norteamericana», tomado de Lenin, ha sido dicho por Lukín y aparece matizado por Ado en el trabajo citado más arriba (pp. 130-137). He intentado explicar el funcionamiento de este mecanismo de integración en el mercado —mantenimiento de la presión fiscal, baja de los precios de los productos agrícolas, necesidad de disponer de mayores excedentes comercializables, etc.— en «La crisis agraria de comienzos del siglo XIX y sus repercusiones en España», en *Hacienda Pública Española*, n.º 55 (1978), pp. 177-190. Lo que sabemos de la evolución de la agricultura francesa a comienzos del siglo XIX —por ejemplo, lo que dice W. H. Newell en *Population Change and Agricultural Development in Nineteenth Century France*, Arno Press, Nueva York, 1977, confirmado en buena medida por otros trabajos (Gabriel Désert, en G. Duby y A. Wallon, *Histoire de la France rurale*, III, Seuil, París, 1976; H. Clout, *Agriculture in France on the Eve of the Railway Age*, Croom Helm, Londres, 1980, etc.) parece apoyar esta interpretación. Sobre las agitaciones campesinas en 1848: A. Soboul, «Les troubles agraires de 1848», en *Problèmes paysans de la révolution*, pp. 293-334, y el volumen colectivo, dirigido por E. Labrousse, *Aspects de la crise et de la dépression de l'économie française au milieu du XIX^e siècle, 1846-1851*, Bibliothèque de la révolution de 1848 (t. XIX), La Roche-sur-Yon, 1956. Sobre 1851: Ted W. Margadant, *French Peasants in Revolt. The Insurrection of 1851*, Princeton University Press, Princeton, 1979; Maurice Agulhon, *La république au village*, Seuil, París, 1979², p. 42 (cita literal) y pp. 42-92 para el problema de los bosques y los robos de leña; Tony Judt, *Socialism in France. A Study in the Origins of the Modern French Left*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. El libro de Tony Judt se refiere a la misma zona, la de Var, que Agulhon ha estudiado para la etapa que va de la Revolución francesa a 1851.

5. Sobre la situación en Picardía véase Florence Gauthier, *La voie paysanne dans la révolution française, l'exemple picard*, Maspero, París, 1977, y «Formes d'évolution du système agraire communautaire en Picardie (fin XVIII^e-début XIX^e siècle)», en *Anna-*

les Historiques de la Révolution Française, 52 (1980), n.º 240, pp. 181-204, donde sostiene que los métodos técnicos de la llamada revolución agrícola se difundieron con retraso en Picardía por la resistencia de los campesinos pobres, que «impusieron que la producción agrícola se mantuviera en función de las necesidades sociales reales» (p. 240).

6. A. Soboul, «Anacharsis Cloots, l'orateur du genre humain», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 52 (1980), n.º 239, pp. 29-58. Las citas de textos de Cloots de pp. 33 (nota), 46 y 47. Recuérdese que entre los principios unánimemente profesados en los *cahiers* apareció el de «la propiedad será sagrada» (L. S. de Balestrier-Canilhac, *Politicon ou choix des meilleurs discours (...) traités dans la première Assemblée nationale de France*, París, 1792, II, p. 27).

7. Sobre los *idéologues* en su conjunto se han usado, sobre todo, los dos excelentes libros de Hans Barth, *Verità e ideologia*, Il Mulino, Bolonia, 1971 (del que se han hecho citas casi literales de las pp. 16-25) y Sergio Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia, 1780-1815*, La Nuova Italia, Florencia, 1974. Se hacen citas, además, de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Vrin, París, 1970, pp. 11 y 28, y de Destutt de Tracy, *Élemens d'idéologie. Traité de la volonté*, Courcier, París, 1815, *passim*. No es éste, naturalmente, el lugar para discutir la originalidad, y la calidad, del pensamiento de Say, que Schumpeter reivindica, contra casi todo el mundo. Sobre su controvertida «ley»: Thomas Sowell, *Say's Law. An Historical Analysis*, Princeton University Press, Princeton, 1972.

8. Uso la edición del texto de Barnave preparada por Fernand Rudé, con el título de *Introduction à la révolution française*, Armand Colin, París, 1971², a la que se refieren las diversas citas de este párrafo: pp. 3, 6 (sobre etapas de desarrollo económico y propiedad), 9, 10, etc. Una síntesis sobre su vida y obra: Ralph Milliband, «Barnave: un caso de conciencia de clase burguesa», en el volumen compilado por Istvan Mészáros, *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, UNAM, México, 1973, pp. 33-66. La breve referencia biográfica es de *Histoire génerale et impartiale des erreurs, des fautes et des crimes commis pendant la révolution française*, París, 1797, *Dictionnaire*, I, p. 43. Véase también, Jean Jaurès, *Causas de la revolución francesa*, Crítica, Barcelona, 1979, p. 124. Tanto Jaurès como Milliband, sin embargo, cometen el error de valorar lo que dice Barnave al margen de la doble corriente, francesa y británica, en que se inserta, y destacan como hallazgos propios —y antecedentes de Marx— lo que no son sino repeticiones de temas comunes (las etapas del desarrollo económico, por ejemplo), con lo que pierden de vista lo que es realmente nuevo y original.

9. Estos fragmentos, y mis noticias sobre el lloro de Roederer, proceden de la nota de Marcel Dorigny: «Les causes de la révolution selon Roederer: une interpretation "matérialiste" de la révolution bourgeoise», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 51 (1979), n.º 236, pp. 330-332. El subrayado de la cita es del propio autor. Sobre Roederer: Sergio Moravia, *Il pensiero degli idéologues*, pp. 717-723, donde se analiza su *Cours d'organisation sociale* y se le sitúa en el contexto de este grupo. Lo que más me interesa destacar, sin embargo, es que ni Barnave ni Roederer son raras excepciones, y que estas ideas debían ser ampliamente compartidas, cuando aparecen en los más diversos lugares. Así, en la obra de A. M. Ragouneau —*Recherches sur l'état actuel des sociétés politiques*, Levrault, París, 1803— hallamos la noción de clase, aplicada con plena conciencia de que se trata de una contraposición y extendida al mundo de la actividad industrial. Y cito a Ragouneau por el mismo hecho de ser un perfecto desconocido.

10. La cita de Michelet, de *Histoire de France*, A. Lacroix et Cie., París, 1876², I, p. II.

11. Georges Lefebvre, *Réflexions sur l'histoire*, Maspero, París, 1978, p. 226. Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, III:

Auguste Comte et Saint-Simon, Vrin, París, 1970², pp. 161-164. Thierry había trabajado con Saint-Simon hasta 1817, en que «cesó de querer subordinar sus trabajos históricos al desarrollo de ningún sistema filosófico» y fue reemplazado por Comte. Lionel Gossman, «Augustin Thierry and Liberal Historiography», *History and Theory*, XV (1976), n.º 4, suplemento 15 (en especial, el apartado: «Liberal Politics and the Reform of Historiography», pp. 6-19). Marx señala que a Thierry, a semejanza de lo que les sucedía a los ideólogos, o a Guizot, la lucidez para el análisis de la lucha de clases se le acababa cuando debería haberla aplicado a considerar la que se plantea entre burguesía y proletariado en el seno de la sociedad capitalista (carta a Engels de 27 de julio de 1854, en *MEW*, XXVIII, pp. 381-382). Se han utilizado las siguientes obras de Thierry: *Dix ans d'études historiques*, Furne, París, 1846⁵ (donde se encontrarán sus escritos sobre la revolución de Inglaterra —pp. 25-113—; «Sur quelques erreurs de nos historiens modernes. À propos d'une histoire de France à l'usage des collèges» [1820] —pp. 250-257—; la «Première lettre sur l'histoire de France» [1820] —pp. 257-262—, y la «Lettre a M. Charles Nodier sur la restitution des noms propres dans la période germanique de l'histoire de France» [1842] —pp. 354-378—); *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État, suivi de deux fragments du recueil des monuments inédits de cette histoire*, Furne, París, 1853, y *Récits des temps mérovingiens*, Intr. de Robert Delort, Les Presses d'Aujourd'hui, París, 1981.

12. Sobre Guizot se ha usado esencialmente el volumen colectivo: *Actes du Colloque François Guizot*, Société de l'histoire du protestantisme français, París, 1976, y en especial las comunicaciones de Jacques Allier, «Esquisse du personnage de Guizot»; Charles-Olivier Carbonell, «Guizot, homme d'État, et le mouvement historiographique français du XIXe siècle»; Oliver Lutaud, «Guizot historien, politique, écrivain devant les révolutions d'Angleterre». Se ha empleado una vieja traducción española: Guizot, *Historia de la revolución de Inglaterra*, Gaspar, Madrid, 1857. Las dos citas literales son de las pp. 56 y 432. Hay cosas mucho menos acertadas, como la caracterización de los «niveladores»: «entre paisanos y soldados, visionarios o demagogos, un deseo vago de innovación, de igualdad y de independencia constituían todo el fondo» (p. 276). Se ha usado la edición original de *Histoire de la république d'Angleterre et de Cromwell (1649-1658)*, Florkin y Hen, Bruselas, 1854, y la versión castellana de *Historia de la civilización en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1972.

13. La cita es de Émile Coornaert, *Destins de Clio en France depuis 1800*, Éditions Ouvrières, París, 1977, p. 27. La observación de Tudesq, en *Actes du Colloque François Guizot*, pp. 299-300.

14. Karl Marx, Friedrich Engels, «Die heilige Familie», en *MEW*, II, p. 126.

15. La cita es de un texto de 1793 reproducido en Maurice Dommanget, *Jacques Roux et le Manifeste des «Enragés»*, Spartacus, París, s. d., pp. 43-44. Textos paralelos de Leclerc pueden verse, por ejemplo, en Patrick Kessel, *Les gauchistes de 89*, Union Générale d'Éditions, París, 1969, pp. 270-276. Sobre Babeuf se ha empleado: Maurice Dommanget, *Sur Babeuf et la conjuration des égaux*, Maspero, París, 1970; Victor Daline, *Gracchus Babeuf, 1785-1794*, Progreso, Moscú, 1976 (véase el interesante capítulo que dedica a «La formation des idées sociales de Babeuf», en especial pp. 109-113, para la influencia de Mably); R. B. Rose, *Gracchus Babeuf. The First Revolutionary Communist*, Stanford University Press, Stanford, 1978.

16. Marx y Engels tenían poco aprecio por Blanc como teórico, desde antes del desastre de 1848 (véase, por ejemplo, «Die deutsche Ideologie», en *MEW*, 3, pp. 180 y 319). Sobre su actuación en 1848: R. B. Rose, «Louis Blanc: the collapse of a hero» en el volumen colectivo, ed. por E. Kamenka y F. B. Smith, *Intellectuals and Revolution. Socialism and the Experience of 1848*, Edward Arnold, Londres, 1979, pp. 31-42; Henri Guillemin, *La première résurrection de la république*, Gallimard, París, 1967, *passim*, y su propio testimonio: Louis Blanc, *La révolution de février au Luxembourg*, Lévy, París, 1849, que basta para demostrar su vaciedad. Sobre el socialismo utópico, el libro fundamental de Gian Mario Bravo, *Historia del socialismo, 1789-1848*,

Ariel, Barcelona, 1976. Para Saint-Simon se ha usado el viejo libro de Sébastien Charléty, *Histoire du Saint-simonisme*, Gonthier, París, 1965 (el texto original data de 1896), y la antología de H. Desroche: Saint-Simon, *Le nouveau christianisme et les écrits sur la réligion*, Seuil, París, 1969. Sobre Fourier: Émile Lehouck, *Fourier o la armonía y el caos*, Labor, Barcelona, 1973, y los textos que se dan en M. Gatti de Gamond, *Fourier et son système*, Société Belge de Librairie, Bruselas, 1841 (por ejemplo, los muy interesantes sobre «Restauration des climatures», pp. 336-351, claro antecedente de la preocupación por las destrucciones que en el medio natural crea la industrialización), además de Charles Fourier, *La armonía pasional del nuevo mundo*, Taurus, Madrid, 1973. Sobre la transmisión del babuvismo: A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento, 1828-1837*, Einaudi, Turín, 1972². Sobre Blanqui se han empleado las obras básicas de Dommanget (los tres volúmenes publicados por Mouton en 1969, 1971 y 1972 y el de Armand Colin de 1960) y el *Auguste Blanqui* de Samuel Bernstein (Maspero, París, 1970, del que hay tradución española, publicada por Siglo XXI). La cita es de Blanqui, *Textes choisis*, ed. de V. P. Volguin, Éd. Sociales, París, 1955, pp. 145-146. Una visión de sus ideas acerca de la historia puede encontrarse en M. Dommanget, *Blanqui*, París, EDI, 1970, pp. 46-49. Sobre las de Saint-Simon: J. L. Eckalbar: «The Saint-Simonian Philosophy of History: A Note», *History and Theory*, XVI (1977), n.º 1, pp. 40-44.

17. Sobre la «invención» del concepto «revolución industrial»: Anne Bezanson, «The early use of the term Industrial Revolution», en *The Quarterly Journal of Economics*, XXVI (1921-1922), pp. 343-349, y G. Mori, *Revolución industrial. Historia y significado de un concepto*, Comunicación, Madrid, 1970. Adolphe Blanqui, *Histoire de l'économie politique en Europe depuis les anciens jusqu'à nos jours*, Société typographique Belge, Bruselas, 1843², citas literales de pp. 3 y 167.

Capítulo 6. — HISTORIA Y CONTRARREVOLUCIÓN: 1814-1917

1. No se trata de sostener que la burguesía ha inventado la nación, sino de ver que existen lógicas coincidencias entre el asentamiento del orden social burgués y la potenciación de la conciencia nacional, dentro del complejo de ideas y valores que habían de reemplazar a los ya caducados del antiguo régimen. Sobre esto véanse las páginas que dedica a «Pueblos, naciones, estados» Pierre Vilar en *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona, 1980, pp. 145-200, y, en un sentido distinto, E. H. Carr, *Nationalism and after*, Macmillan, Londres, 1968, pp. 6-17.

2. No intentaré ninguna definición del romanticismo. Ninguna es satisfactoria porque, como dice Hugh Honour, «tienden a ser, o tan generales que incluyen un gran número de características que se encuentran en otros períodos y en otras culturas, o tan específicas que excluyen la mayoría de las que atribuimos comúnmente a los románticos» (*Romanticism*, Allen Lane, Londres, 1979, p. 13). Como ejemplo de las trivialidades que han llegado a escribirse, puede verse lo que de la historiografía romántica dice Benedetto Croce en *Teoría e historia de la historiografía*, Escuela, Buenos Aires, 1955, p. 215: «una cálida palpitación de ternura dilató y encendió los pechos al volver a abrazar, después de una áscesis racionalista tan larga, la vieja religión, las viejas costumbres nacionales, regionales y locales, y a entrar en las viejas casas, castillos y catedrales», etc. La cita de Alessandro Manzoni, es de «Sul romanticismo», en *Prose*, Salani, Florencia, 1930, I, p. 305. Sobre el uso de la canción popular, con un capítulo específico sobre Chateaubriand: Julien Tiersot, *La chanson populaire et les écrivains romantiques*, Plon, París, 1931.

3. Son estos unos temas con una bibliografía, aunque reciente, muy amplia, de modo que me es imposible señalar aquí la totalidad de trabajos en que se apoyan estas líneas. Sobre el delito y la cárcel: Michael Ignatief, *A Just Measure of Pain. The Penitentiary in the Industrial Revolution, 1750-1850*, Columbia University Press,

Nueva York, 1978, y Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, 1978. Sobre la policía: J. J. Tobias, *Crime and Police in England, 1700-1900*, Gill and Macmillan, Dublín, 1979, y Tony Bunyan, *The History and Practice of the Political Police in Britain*, Quartet Books, Londres, 1977. Sobre educación y control social: Phillip McCann, ed., *Popular Education and Socialization in the Nineteenth Century*, Methuen, Londres, 1977, y J. S. Hurt, *Elementary Schooling and the Working Classes, 1860-1918*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979, y el artículo de Richard Johnson, «Educational Policy and Social Control in Early Victorian England», en *Past and Present*, n.º 49 (noviembre 1970), pp. 96-119. Véase, por otra parte, el debate entre Robert Colls y A. J. Heesom y Brendan Duffy (*Past and Present*, n.º 73, noviembre 1976, y n.º 90, febrero 1981) y la visión crítica de F. M. L. Thompson, «Social Control in Victorian Britain», en *Economic History Review*, 2.ª serie, XXXIV, n.º 2 (1981), pp. 189-208, típica reacción académica ante un tema incómodo. Lo que se dice acerca de la enseñanza de la historia procede de M. Guy, «L'enseignement de l'histoire dans les écoles centrales, an IV-an XII», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 53 (1981), n.º 243, pp. 89-122 (y la totalidad del número, dedicado a «De l'Ancien régime à l'Empire. Problèmes de l'enseignement»).

4. La observación sobre la carencia de grandes historiadores la hace R. W. Harris, *Romanticism and the Social Order, 1780-1830*, Blandford Press, Londres, 1969, p. 11, sin acertar a explicársela. En cambio, J. H. Abraham dice algo semejante respecto de los sociólogos, pero atribuye la culpa de esta ausencia a Adam Smith que «apartó el pensamiento británico de la preocupación por los problemas sociales y hacia la elaboración y refinamiento de los principios y teoría de la economía» (*Origins and Growth of Sociology*, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 192-193). Brian Inglis, *Poverty and the Industrial Revolution*, Panther, Londres, 1972, pp. 324-329; Angus McLaren, *Birth Control in Nineteenth Century England*, Croom Helm, Londres, 1978, pp. 43-51. Sobre las actitudes de los sectores populares urbanos, artesanos sobre todo, ante el capitalismo: E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin, Harmondsworth, 1968 (hay trad. cast.: *La formación histórica de la clase obrera*, Laia, Barcelona, 1977); I. Prothero, *Artisans an Politics in Early Nineteenth-Century London. John Gast and his Times*, Methuen, Londres, 1979.

5. Sobre los historiadores *whigs* del siglo XIX se ha empleado, ante todo el reciente libro de J. W. Burrow, *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, de donde se toman, sobre todo, noticias acerca de Macaulay, ante la imposibilidad de seguir su minuciosa exploración de la obra de Stubbs, Freeman y Froude. Por lo que se refiere a Macaulay, se ha usado lo fundamental de su obra. Su *Historia de Inglaterra* en la traducción española publicada con los títulos de *Historia de la revolución de Inglaterra*, Hernando, Madrid, 1905-1908, 4 vols., e *Historia del reinado de Guillermo III*, Hernando, Madrid, 1905-1913, 4 vols. (además de la versión abreviada, preparada y presentada por Hugh Trevor-Roper, *The History of England*, Penguin, Harmondsworth, 1979). Los *Critical and Historical Essays* en la edición de A. J. Grieve, Dent, Londres, 1916, 2 vols. (en especial «Southey's Colloquies» y «Sir James Mackintosh»), más la reciente edición (Londres, 1977) de unas páginas desconocidas, hecha con el título de *Napoleon and the Restoration of the Bourbons*, por Joseph Hamburger. La cita que se hace es de *Historia de la revolución de Inglaterra*, I, p. 3.

6. Lord Acton, «Letter to Contributors to the Cambridge Modern History», en *Essays in the Liberal Interpretation of History*, ed. por W. H. McNeill, Chicago University Press, Chicago, 1967, p. 397. De manera parecida se expresaba en su «Lección inaugural sobre el estudio de la historia», dada en Cambridge en 1895, donde afirmaba que lo mejor era que la personalidad del historiador no se transparentase para nada en su obra (Lord Acton, *Lectures on Modern History*, Collins, Londres, 1960, pp. 26-27). Acton, nacido en Nápoles de familia anglocatólica, debió su rápida promo-

ción en la vida académica y política al matrimonio que su madre contrajo, en segundas nupcias, con el conde de Granville.

7. Sobre Buckle y su *Historia de la civilización en Inglaterra*, véanse los durísimos ensayos que le dedicó Acton en *Essays in the Liberal interpretation of History*. Hace unos años, G. A. Wells —«The Critics of Buckle», *Past and Present*, n.° 9 (abril 1956), pp. 75-89— trató de reivindicar su obra, denunció la mala intención de críticos como Fueter (demostrando que condenaba lo que no había leído) y sostuvo que la razón básica de los ataques a Buckle residía en el carácter antirreligioso de la *Historia de la civilización en Inglaterra*. Wells creía que «en nuestra época de ficciones en que Croce y Collingwood pasan por grandes pensadores», merecía la pena dedicar alguna atención a Buckle. J. E. Thorold Rogers, que dejó la Iglesia para convertirse en profesor de Economía en Londres y en Oxford, es autor de una gran *Historia de la agricultura y los precios*, publicada entre 1866 y 1887, a la que hoy hace plena justicia un especialista como Henry Phelps Brown (H. P. Brown y S. V. Hopkins, *A Perspective on Wages and Prices*, Methuen, Londres, 1981, pp. XIII y 1 ss.). Las citas que se hacen provienen de su *Sentido económico de la historia*, La España Moderna, Madrid, 1894, pp. 7-15. La ausencia de historia económica en la Gran Bretaña del siglo XIX resulta evidente en la revisión de autores que hace R. H. Tawney, «The Study of Economic History», en *History and Society*, ed. por J. M. Winter, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978.

8. Véase, por ejemplo, la altísima valoración que del libro de Tocqueville hacen Georges Lefebvre, para quien «debería haber servido de breviario a los historiadores de la época para organizar sus investigaciones eruditas» (*Réflexions sur l'histoire*, Maspero, París, 1978, p. 230; también pp. 127-136), y Tawney, que lo califica de obra maestra «en la selvática región fronteriza entre historia económica e historia política» (*History and Society*, p. 50). Se han empleado: Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*, Gallimard, París, 1952 (cita de la p. 47), e *Inéditos sobre la revolución*, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1973.

9. De Chateaubriand se han usado *El genio del cristianismo*, Edaf, Madrid, 1968 (cita de la p. 402), y *Análisis razonado de la historia de Francia*, Gaspar, Madrid, 1881 (cita de la p. 139). La caracterización de Georg Brandes es de *Las grandes corrientes de la literatura en el siglo XIX*, Americalee, Buenos Aires, 1946, I, p. 486. De Michelet se ha usado la versión española de su *Historia de la revolución francesa* (Biblioteca Popular, Valencia, 1900, 3 vols.). Las citas «metodológicas» se han tomado del prólogo a su *Histoire de France*, A. Lacroix, París, 1876², I, pp. I-XV. El texto de Lamartine se ha tomado de A. Gérard, *La révolution française, mythes et interprétations, 1789-1970*, Flammarion, París, 1970, p. 44 (hay traducción española publicada por Península).

10. Las bases de este párrafo —aparte de la lectura directa de *La ciudad antigua*, Edaf, Madrid, 1968— han sido el espléndido análisis que hace Arnaldo Momigliano, «The Ancient City of Fustel de Coulanges», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, pp. 325-343, y M. I. Finley, «The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond», en *Economy and Society in Ancient Greece*, Chatto and Windus, Londres, 1981, pp. 3-23.

11. Para Comte se ha usado la gran obra de Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, I: *Sous le signe de la liberté* (Vrin, París, 1933); II: *Saint-Simon jusqu'à la Restauration* (Vrin, París, 1964²), y III: *Auguste Comte et Saint-Simon* (Vrin, París, 1970²); Pierre Arnaud, *Sociologia de Comte*, Península, Barcelona, 1971; Gianni M. Pozzo, *Il problema della storia nel positivismo*, Cedam, Padua, 1972² y obras más generales, como H. E. Barnes, ed., *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago University Press, Chicago, 1961⁶. La cita de Alvin M. Gouldner es de *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heineman, Londres, 1972, p. 106. Como se ve se ha limitado el alcance del término «positivismo» al pensamiento de Comte y de sus seguidores, rechazando planteamientos más amplios,

como los que se pueden encontrar en Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy. From Hume to the Vienna Circle*, Penguin, Harmondsworth, 1972 (hay traducción española, publicada por Cátedra) o en Jürgen Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1973.

12. Las obras se han usado en la edición de *Oeuvres*, en 12 vols., hecha por Anthropos, París. 1968-1971, reproduciendo ediciones originales. La mayor parte de las citas que se hacen son de la lección primera del «Cours de philosophie positive» (en I, pp. 3-46). Otras, en cambio, se han tomado de la edición hecha por Pierre Arnaud del *Catéchisme positiviste*, Garnier-Flammarion, París, 1966 (citas de las páginas 76 y 30).

13. En el prólogo a *Los orígenes de la Francia contemporánea*, Taine habla del paso de Francia del antiguo régimen a la sociedad burguesa como de «la metamorfosis de un insecto», y se envanece de cosas como haber «colocado en un papel, y clasificado por fechas, las muestras de los trajes que llevara María Antonieta», lo que revela la limitación de esta pretendida actitud «científica» (La España Moderna, Madrid, s. d., I, pp. 6-8). Pero, en otro lugar, este «científico puro» nos dice que a veces ha estado a punto de hablar en voz alta a sus personajes. Y, cuando critica a Michelet y le opone a Macaulay, la imparcialidad y desapasionamiento de éste le llevan, al final de la lectura, a exclamar: «Creo» (H. Taine, «Michelet», en *Ensayos de crítica y de historia*, Aguilar, Madrid, 1953, p. 116). Taine no parece darse cuenta de que cada uno encuentra imparcial y desapasionado a quien comparte sus mismas pasiones y sus mismos prejuicios. Lo malo de Michelet no es que fuera romántico: es que era demasiado progresista para el gusto de Taine, que aprecia mayormente el conservadurismo de lord Macaulay.

14. T. S. Hamerow, *Restoration, Revolution, Reaction. Economics and Politics in Germany, 1815-1871*, Princeton University Press, Princeton, 1972, pp. 38-55, 69-70, 219-226; Jerome Blum, *The End of the Old Order in Rural Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1978, pp. 361, 367, 370, 401-413; Alexander Gerschenkron, *Bread and Democracy in Germany*, University of California Press, Berkeley, 1943, pp. 21-27; Werner Conze, «The Effects of Nineteenth-Century Liberal Agrarian Reforms on Social Structure in Central Europe», en F. Crouzet, W. H. Chaloner y W. M. Stern, eds., *Essays in European Economic History, 1789-1914*, Edward Arnold, Londres, 1969, pp. 53-81. E. Fehrenbach, *Sociedad tradicional y derecho moderno*, Alfa, Buenos Aires, 1980.

15. Fritz Stern, *The Failure of Illiberalism. Essays on the Political Culture of Modern Germany*, Knopf, Nueva York, 1972, pp. 5-14.

16. Sobre las pretensiones de vincular directamente historicismo e Ilustración véase Peter Hans Reill, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, University of California Press, Berkeley, 1975 (por ejemplo, p. 3); Herbert Schnädelbach, *La filosofía de la historia después de Hegel*, Alfa, Buenos Aires, 1980, que llega a afirmar que «el historicismo mismo es Ilustración» (p. 30); F. Venturi en su introducción a Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Einaudi, Turín, 1971, o, en forma algo más sutil, Hajo Holborn, *Germany and Europe, Historical Essays*, Doubleday, Nueva York, 1970, pp. 1-32 («German Idealism in the Light of Social History»), donde se pretende que existe una cosa que se llamaría «el idealismo alemán» y que sería un gran movimiento que va de 1770 a 1840, del cual saldrían tanto el historicismo como el marxismo. El caso más desvergonzado es, sin duda, el de Friedrich Meinecke, *Historism, The Rise of a New Historical Outlook*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972 —la edición original alemana es de 1959—, interesado en salvar del hundimiento nazi el caudal de ideas que ayudaron a su fundamentación, dándoles una nueva genealogía ilustrada y presentando el historicismo como «una de las más profundas e incisivas revoluciones en la historia del pensamiento occidental en general» (p. 491). Los análisis tradicionles del pensamiento de Kant suelen prestar poca atención a sus ideas sobre la historia, que pone de relieve,

por el contrario, el reciente libro de Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, 1980. Los defensores del historicismo lo colocan sin reparo entre sus antecedentes. Sólo Meinecke es más sincero y lo descarta, salvando los efectos que luego tendría «sobre los posteriores desarrollos del pensamiento histórico» (*Historism*, p. 237), en un intento de echar «la concepción racionalista y progresista de la historia de Kant» fuera de la gloriosa historia del «espíritu alemán», a la vez que salva el neokantismo. Lo mejor sigue siendo la lectura directa de la «Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita», entendiendo a Kant como un ilustrado. Sobre el Hegel que ha simpatizado con la Revolución francesa: Georg Lukács, *El joven Hegel*, Grijalbo, México, 1963; Jacques D'Hondt, *Hegel en son temps*, Éd. Sociales, París, 1968 (por ejemplo, pp. 171 y 239-240), y J. F. Suter, «Burke, Hegel and the French Revolution», en Z. A. Pelczynski, ed., *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 52-72. El pensamiento histórico de Hegel se ha seguido a partir de dos textos fundamentales, *Principios de la filosofía del derecho* y *La razón en la historia* (notas de los cursos de Hegel tomadas de sus manuscritos y de los apuntes de sus estudiantes). En la copiosísima bibliografía sobre Hegel he usado: Georg Armstrong Kelly, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 313-322; Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, pp. 388-422; Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 245-285; G. Heiman, «The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine», en Pelczynski, ed., *Hegel's Political Philosophy*, pp. 111-135 —en especial, pp. 113-117—, para sus enfrentamientos con la escuela histórica del derecho, y Jacques D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971, donde se encontrará una bibliografía sobre las ideas históricas de Hegel.

17. La definición de Meinecke en *Historism*, pp. LV y 504. Más divertida e insubstancial resulta aun la definición «trinitaria» de un historicismo 1, 2 y 3 de Schnädelbach, *La filosofía de la historia después de Hegel*, pp. 21-26. Sobre Niebuhr: G. P. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, Beacon Press, Boston, 1968 (la edición original es de 1913; hay traducción española, publicada por Fondo de Cultura Económica), pp. 14-23, y Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship, 1300-1850*, Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 183-184. Sobre el «descubrimiento del pueblo» y el papel decisivo que en él tuvieron los intelectuales alemanes, de Herder en adelante, véase Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Temple Smith, Londres, 1978, pp. 3-22. Sobre List: Maurice Bouvier-Ajam, *Frédéric List. Sa vie, son oeuvre, son influence*, Sirey, París, 1938. Su obra básica, *Das nationale System der Politischen Oekonomie*, se ha usado en la edición de Fischer, Jena, 1910. La cita de A. Hoffmann von Fallersleben se ha tomado de Hamerow, *Restoration, Revolution, Reaction*, p. 16. La escuela histórica del derecho cuenta con una amplísima bibliografía, en la que es imposible entrar aquí.

18. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, pp. 72-97. Este capítulo sobre Ranke, que va seguido de otro sobre sus discípulos y sus críticos —pp. 98-121—, ha sido publicado también, en versión española, al frente de Leopold von Ranke, *Pueblos y estados en la historia moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (que es, en realidad, una antología tomada de diversas obras de Ranke). Puede verse, además, el ensayo que le dedica Agatha Ramm en John Cannon, ed., *The Historian at Work*, pp. 36-54. La cita concreta de Gooch es de las pp. 96-97.

19. Ranke, *Pueblos y estados*, pp. 516-517. En este mismo texto, que corresponde a la lección de su toma de posesión como catedrático de la Universidad de Berlín, en 1836, se referirá al «motín de La Granja», que acaba de tener España como escenario, calificándolo de «inmensa desdicha».

20. Georg G. Iggers, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, 1968, pp. 65-74. La carta de Ranke en *Pueblos y estados*, p. 525.

21. Leopold von Ranke, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII*, Leyenda, México, 1946; la cita literal de p. 208. Leonard Krieger, *Ranke. The Meaning of History*, Chicago University Press, Chicago, 1977, pp. 107-115, insiste en que hay una considerable distancia entre los pronunciamientos teóricos que Ranke hace en estos años y las obras que escribe.

22. Ranke, *Pueblos y estados*, pp. 95, 89-93 y 520.

23. Meinecke, *Historism*, p. 500, y A. J. P. Taylor, «Ranke», en *Europe: Grandeur and Decline*, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 119.

24. La obra fundamental de Treitschke es *Deutsche Geschichte im XIX Jahrhundert* (1879-1894), que uso por la sexta edición, Hirzel, Leipzig, 1897. Los textos citados, sin embargo, proceden de Charles Andler, *Les origines du pangermanisme*, Conard, París, 1915, pp. 212 y 222. Sobre la forma en que la arqueología alemana se adaptó al nazismo, bajo la doble inspiración de Rosenberg y de Himmler, Alain Schnapp, «Archéologie, archéologues et nazisme», en M. Olender, ed., *Le racisme. Mythes et sciences*, Complexe, Bruselas, 1981, pp. 289-315. Un historiador académico de tanto prestigio como Günther Franz se preocupaba también de llevar al molino nazi aguas tan ajenas a él como las de las revueltas campesinas (*Der deutsche Bauernkrieg*, Oldenbourg, Munich y Berlín, 1933).

25. No se habla aquí del pensamiento económico historicista, fundado por Roscher, discípulo de Ranke, y llevado a su cenit por Gustav Schmoller y sus discípulos, que publicaron innumerables monografías puntuales de historia económica. Sobre esto: J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Allen and Unwin, Londres, 1963, pp. 807-824, y S. W. Halpern, ed., *Essays in Modern European Historiography*, Chicago University Press, Chicago, 1970, pp. 289-317 (sobre Schmoller).

26. I. S. Kon, *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, Platina, Buenos Aires, 1962, pp. 69-85; Schnädelbach, *La filosofía de la historia después de Hegel*, pp. 148-173; A. Gerschenkron, «Algunos problemas metodológicos de historia económica», en *Atraso económico e industrialización*, Ariel, Barcelona, 1970, pp. 142-143. Las citas de Heinrich Rickert proceden de *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1961, pp. 42-76 y 113. Sobre otros autores de los que aquí no se habla, por mor de la brevedad, y que están más o menos estrechamente relacionados con el neokantismo, véase, acerca de Simmel, Lukács, *El asalto a la razón*, pp. 357-371; acerca de Troeltsch, A. Waismann, *El historicismo contemporáneo*, Nova, Buenos Aires, 1960, y G. Iggers, *The German Conception of History*, p. 193. Es interesante recordar que el neokantismo influyó en Bernstein y en su revisionismo.

27. G. Lukács, *El asalto a la razón*, pp. 336-357 (donde se presenta a Dilthey como «fundador de la filosofía de la vida del imperialismo»); I. S. Kon, *El idealismo filosófico*, pp. 104-116; Schnädelbach, *La filosofía de la historia después de Hegel*, pp. 123-148. Las citas están tomadas de W. Dilthey, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 107-108.

Capítulo 7. — EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA CRÍTICA DEL CAPITALISMO

1. D. H. Pinkney, *The French Revolution of 1830*, Princeton University Press, Princeton, 1972; G. Bertier de Sauvigny, *La révolution de 1830 en France*, Armand Colin, París, 1970; Jean Lhomme, *La gran burguesía en el poder, 1830-1880*, Lorenzana, Barcelona, 1965, pp. 30-153; M. Dommanget, *Auguste Blanqui, Des origines à la Révolution de 1848*, Mouton, París-La Haya, 1969, pp. 60-63. Para comprender cómo la revolución fue arrebatada a las masas populares que la habían ganado, Louis Blanc, *Historia de diez años*, Oliveres, Barcelona, 1845-1847, I, pp. 94, 96-97, 102, 112, 164-165 y 273. M. Agulhon, «La révolution de 1830 dans l'histoire du XIX^e siècle fran-

çais», en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 52 (1980), n.º 242, pp. 483-498. Sobre Inglaterra: E. Hobsbawm y G. Rudé, *Captain Swing*, Lawrence and Wishart, Londres, 1969 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI); J. P. Dunbabin, *Rural Discontent in Nineteenth Century Britain*, Faber and Faber, Londres, 1974, pp. 18-26; David V. Jones, *Before Rebecca*, Allen Lane, Londres, 1973, pp. 117-158 («Disturbances during the Reform crisis»). Sobre Italia: Stuart J. Wolf, en *Storia d'Italia*, III (*Dal primo settecento all'Unità*), pp. 290-295, 299, 303, 307 ss.; Guido Ruffini, *Le cospirazioni del 1831 nelle memorie di Enrico Misley. Biografia del cospiratore*, Zanichelli, Bolonia, 1931; G. Berti, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, Feltrinelli, Milán, 1962, pp. 190-200.

2. Los textos fundamentales se encuentran en A. J. Taylor, ed., *The Standard of Living in Britain in the Industrial Revolution*, Methuen, Londres, 1975. Los de E. J. Hobsbawm se encontrarán en *Trabajadores*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 84-146. Conviene añadir a esto el capítulo sobre explotación en E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Penguin, Harmondsworth, 1968², pp. 207-232; J. F. C. Harrison, *The Early Victorians, 1832-1851*, Panther, Londres, 1973, pp. 80-112. Y sigue siendo útil ojear los viejos libros de J. L. y Barbara Hammond, *The Town Labourer* y *The Skilled Labourer*, que pueden usarse en las reediciones de Longman, Londres, 1978 y 1979, respectivamente, a condición de no tomarse la desdichada introducción de John Lovell al primero más que como mera información bibliográfica. Una muestra de los refinamientos de análisis que acaban no conduciendo a nada la tenemos en M. W. Flinn, «Trends in Real Wages, 1750-1850», en *Economic History Review*, 2.ª serie, XXVII (1974), n.º 3, pp. 395-413 (y la discusión en la misma revista, XXIX, 1976, n.º 1, pp. 136-145). Joseph Adshead, *Evidence (Tabular and Otherwise) of the State of the Labouring Classes in 1840-1842*, H. Hooper, Londres, 1842, reproducido en *Focal Aspects of the Industrial Revolution, 1825-1842, Five Pamphlets*, Irish University Press, Shannon, 1971, pp. 127-180. La cita literal de la p. 53 del folleto (177 de esta edición). Véase la selección, publicada por E. P. Thompson y E. Yeo, *The Unknown Mayhew*, Penguin, Harmondsworth, 1973. Un excelente análisis general en Brian Inglis, *Poverty and the Industrial Revolution*, Panther, Londres, 1972. Sobre la alimentación, John Burnett, *Plenty and Want*, Penguin, Harmondsworth, 1968, pp. 48-73. Sobre las condiciones de vivienda, Enid Gauldie, *Cruel Habitations, A History of Working-Class Housing, 1780-1918*, Allen and Unwin, Londres, 1979, pp. 73-122, y John Burnett, *A Social History of Housing, 1815-1970*, Methuen, Londres, 1978, pp. 54-93.

3. Teodor S. Hamerow, *Restoration, Revolution, Reaction. Economics and Politics in Germany, 1815-1871*, Princeton University Press, Princeton, 1966, pp. 75-93; Pierre Benaerts, *Les origines de la grande industrie allemande*, Turot, París, 1933, pp. 580-592. Curiosamente —pero no por casualidad— la crisis de los años cuarenta parece haber escapado a Wilhelm Abel.

4. Ernest Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIX^e siècle*, CDU, París, 1948, pp. 33-39 y 184-185; la cita literal, de p. 39.

5. Adeline Daumard, *Les bourgeois de Paris du XIX^e siècle*, Flammarion, París, 1970, pp. 41-53; P. Benaerts, *Les origines de la grande industrie allemande*, pp. 576-580; J. F. C. Harrison, *The Early Victorians*, pp. 42-79 y 113-149. Sobre el cambio de actitud frente a la pobreza: C. Lis y H. Soly, *Poverty and Capitalism in Preindustrial Europe*, Harvester Press, Hassocks, 1979; sobre las nuevas leyes de pobres británicas, especialmente Anthony Brundage, *The Making of the New Poor Law, 1832-39*, Hutchinson, Londres, 1978; M. E. Rose, *The Relief of Poverty, 1834-1914*, Macmillan, Londres, 1972, y E. C. Midwinter, *Victorian Social Reform*, Longman, Londres, 1968, pp. 27-32, donde la «New Poor Law» se incluye, con la reforma sanitaria y la creación de una nueva policía, entre las medidas preventivas globales de reforma social. Louis Chevalier, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pen-*

dant la première moitié du XIX^e siècle, Plon, París, 1958, parece tener ideas todavía bastante confusas sobre la relación entre pobreza y delincuencia, no muy lejanas de las de los hombres del siglo XIX, que creían en la existencia de una «clase criminal» (véase J. J. Tobias, *Crime and Industrial Society in the Nineteenth Century*, Penguin, Harmondsworth, 1972, pp. 59-87).

6. D. P. O'Brien, *The Classical Economists*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 277-285; A. W. Coats, «The Classical Economists and the Labourer», en E. L. Jones y G. E. Mingay, *Land, Labour and Population in the Industrial Revolution*, Edward Arnold, Londres, 1967, pp. 100-130; Simonde de Sismondi, *Economía política*, Alianza, Madrid, 1969, pp. 239-248; L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, selección y edición de Yves Tyl, Union Générale d'Éditions, París, 1971, pp. 236-245; E. Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Société typographique belge, Bruselas, 1843[2]. Patricia Hollis, ed., *Class and Conflict in Nineteenth Century England, 1815-1850*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1973, pp. 35-71; T. R. Tholfsen, *Working Class Radicalism in Mid-victorian England*, Croom Helm, Londres, 1976, pp. 53-61; Robert Owen, *A New View of Society and Report to the County of Lanark*, ed. de V. A. C. Gatrell, Penguin, Harmondsworth, 1970, pp. 201-207 (la edición original es de 1821); J. F. C. Harrison, *Robert Owen and the Owenites in Britain and America. The Quest for the New Moral World*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1969; R. G. Garnett, «Robert Owen and the Community Experiments», en S. Pollard y J. Salt, eds., *Robert Owen, Prophet of the Poor*, Macmillan, Londres, 1971, pp. 39-64; Dennys Hardy, *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, Longman, Londres, 1979, pp. 24-29. Parece que hay que rebajar la importancia que los Webbs o Cole dieron a Owen en relación con el movimiento sindical; véase A. E. Musson, *British Trade Unions, 1800-1875*, Macmillan, Londres, 1972, pp. 29-35; véase también G. Lichtheim, *Los orígenes del socialismo*, Anagrama, Barcelona, 1970, pp. 103-145.

7. Sobre la compleja base de ese radicalismo prendido en las capas populares, de cuyos orígenes nos ha hablado E. P. Thompson, véase T. Tholfsen, *Working Class Radicalism in Mid-victorian England, passim*, quien nos explica cómo el radicalismo acaba transformándose en cartismo. Una visión demasiado mecánica de los elementos componentes en Stanley Pierson, *Marxism and the Origins of British Socialism, The Struggle for a New Consciousness*, Cornell University Press, Ithaca, 1973, pp. 3-55. Sobre la aportación de las corrientes religiosas no-conformistas: A. F. Gilbert, *Religion and Society in Industrial England*, Longman, Londres, 1976, pp. 51-121, y David M. Thompson, *Nonconformity in the Nineteenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972, pp. 9-13. En sentido contrario, sobre radicalismo y secularización: E. Royle, *Radical Politics, 1790-1900. Religion and Unbelief*, Longman, Londres, 1971. A. Galante Garrone, *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'ottocento, 1828-1837*, Einaudi, Turín, 1972[2], pp. 208-408; G. Berti, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, pp. 246-355; Maurice Dommanget, *Auguste Blanqui, des origines à la révolution de 1848, passim*; Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, PUF, París, 1970, IV, pp. 20-35; Bert Andreas, ed., *La ligue des communistes (1847)*, Aubier, París, 1972, pp. 1-35 (introducción a una colección de documentos).

8. Estas líneas se basan fundamentalmente en dos excelentes libros: David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Martínez Roca, Barcelona, 1969, y Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico, 1: La izquierda hegeliana*, Comunicación, Madrid, 1971. Y, en menor grado, en Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico*, Península, Barcelona, 1974, pp. 35-92; George Lichtheim, *Los orígenes del socialismo*, pp. 149-185; Leo Kofler, *Historia y dialéctica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 46-48. Sobre el trabajo efectuado por Marx para su tesis, Francine Markovits, *Marx en el jardín de Epicuro*, Madrágora, Barcelona, 1975. Los textos fundamentales de Feuerbach pueden encontrarse en versión española en Ludwig Feuerbach, *Textos escogidos*

(traducción y prólogo de Eduardo Vásquez), Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1964, y L. Feuerbach, *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel* (el primer texto está incluido en la selección anterior; no así el segundo), Roca, México, 1976. Sobre la educación de Engels —que ha recibido mucha menos atención bibliográfica que Marx y ha sido objeto de las más diversas e injustificadas maniobras de menosprecio, que culminan en la muy ambigua de Maximilien Rubel, «Points de vue à propos du thème "Engels fondateur"», en *Marx critique du marxisme*, Payot, París, 1974, pp. 19-24—, Gustav Mayer, *Friedrich Engels, una biografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 20-105; Steven Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class*, Random House, Nueva York, 1974, pp. 67-88. Las «Briefe aus dem Wuppertal» se encuentran en *MEW*, 1, pp. 413-432. El hecho de que en la obra del Marx maduro abunde la preocupación por la economía más que en la de Engels tiende a hacernos olvidar que ha sido éste quien ha aportado las primeras ideas sobre estas cuestiones, y que Marx ha seguido utilizando toda su vida la experiencia práctica del Engels hombre de negocios familiarizado con la industria para que le aclarase sus dudas, como lo demuestra la correspondencia cruzada entre ambos.

9. El conocidísimo texto de Lenin procede de «Carlos Marx» y se puede ver, por ejemplo, en *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 1970, I, p. 28. Tenemos un amplio conocimiento de los autores leídos por Marx —y que podrían servir para multiplicar las comparaciones aisladas— gracias a sus cuadernos de estudio. Un interesante análisis de éstos se encontrará en Maximilien Rubel, «Les cahiers d'étude de Marx», en *Marx critique du marxisme*, pp. 301-359. Resulta interesante, también, la lista de las lecturas «comunistas» de Marx y de Engels que se nos da en Yvonne Broutin, «Le communisme à travers les lectures de Marx et d'Engels», en *Economies et Societés*, IV (noviembre 1970), n.º 11, pp. 2.015-2.059.

10. «Estados de la cuestión», no coincidentes, sobre el «joven» y el «viejo» Marx —Engels, por lo visto, no tuvo nunca problemas de edad— se encontrarán en D. C. Hodges, «The Young Marx. A Reappraisal», e Iring Fetscher, «The Young and the Old Marx», ambos en Shlomo Avineri, ed., *Marx's Socialism*, Lieber-Atherton, Nueva York, 1973, pp. 19-35 y 36-58, respectivamente. Niega el corte Bertell Ollman, *Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. XIII-XIV. Lo de las dos hipótesis socialistas viene de Domenico Settembrini, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Bari, 1974, donde, por otro lado, se hace una sobrevaloración exagerada de la influencia de Sismondi y, sobre todo, de Buret. Los textos de Vilar son su artículo «Marx» en Jacques Le Goff, ed., *La nouvelle histoire*, CEPL, París, 1978, pp. 370-374, y «Marx y la historia», en *Historia del marxismo*, Bruguera, Barcelona, 1979, I, pp. 115-161. Ejemplo de cambio determinado por circunstancias políticas es la distinta valoración del papel de la pequeña burguesía en el *Manifiesto* de 1848 y en *La cuestión militar prusiana*, de 1862; entre medio ha habido la amarga experiencia de la revolución de 1848 y de la defección de la burguesía. Un caso más trivial, pero igualmente claro, lo tenemos en las listas de calificativos aplicados a personas determinadas que Hans Magnus Enzensberger colecciona en *Conversaciones con Marx y Engels*, Anagrama, Barcelona, 1974, II, pp. 615-625, tomándolos sobre todo de las cartas, y donde vemos que una misma persona, por ejemplo Lafargue, puede ser calificada sucesivamente como «inteligente» e «incurable idiota», «sólido» o «descendiente de un gorila». Estas listas no tienen sentido si no van acompañadas por una noticia de los hechos personales o políticos que motivaron los calificativos, ya que no pueden tomarse como valoraciones globales de la personalidad y la vida de un hombre.

11. Estas noticias proceden del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, en *MEW*, 13, pp. 7-8. Los artículos de la *Gaceta Renana*, en *MEW*, 1, pp. 109-147. Sobre esta etapa: Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels*, Platina, Buenos Aires, 1965, pp. 225-497; W. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, Éd. Sociales, París, 1967, pp. 71-114; Mario Rossi, *La génesis del materialismo histó-*

rico, 2: *El joven Marx*, Comunicación, Madrid, 1971, pp. 79-286; David McLellan, *Marx before Marxism*, Harper, Nueva York, 1971, pp. 79-128; Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico*, Península, Barcelona, 1974, pp. 93-108; Mario dal Pra, *La dialéctica en Marx*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, pp. 57-125. El texto de *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en «Obras de Marx y Engels» (en lo sucesivo OME), 5, Crítica, Barcelona, 1978, pp. 209-224.

12. El *Esbozo* de Engels en *MEW*, 1, pp. 499-524. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, en OME 6, pp. 249-603. Sobre este libro, acerca del cual se han dicho bastantes tonterías, conviene ver la obra ya citada de Steven Marcus, *Engels, Manchester and the Working Class*. Acerca de esta etapa de la vida de Marx, además de las obras de Cornu, Bottigelli, Rossi, McLellan —de quien conviene agregar su *Karl Marx. Su vida y sus ideas*, Crítica, Barcelona, 1977, que es la mejor biografía de conjunto existente en la actualidad—, Kägi y Dal Pra, conviene tener en cuenta dos libros dedicados específicamente a estudiar esta etapa: Jacques Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris. Vorwärts, 1844*, Maspero, París, 1974, y, muy especialmente, el excelente —y temo que no bastante conocido— de John Maguire, *Marx's Paris Writings: An Analisis*, Gill and Macmillan, Dublín, 1972, que analiza conjuntamente los textos de esta etapa y nos ofrece la mejor visión de conjunto de la formación de las actitudes políticas de Marx y una lúcida síntesis del debate acerca del pretendido «corte» de 1844. La cita de Mehring es de *Carlos Marx. Historia de su vida*, Grijalbo, Barcelona, 1968, p. 85. Las *Notas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social»*, en OME 5, pp. 227-245.

13. Auguste Cornu, *Carlos Marx, Federico Engels*, pp. 637-692; Mario Dal Pra, *La dialéctica en Marx*, pp. 201-234; E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, pp. 143-168. *La sagrada familia*, en OME 6, pp. 1-248. Las *Tesis sobre Feuerbach*, en *MEW*, 3, pp. 5-7. Un excelente análisis del significado real de las tesis en Rossi, *La génesis del materialismo histórico*. 3: *La concepción materialista de la historia*, Comunicación, Madrid, 1974, pp. 195-211.

14. Para la historia y análisis de *La ideología alemana*: Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, PUF, París, 1970, IV, pp. 170-285 y el amplio e inteligente estudio que del texto hace Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico*. 3: *La concepción materialista de la historia*, pp. 19-194, quien efectúa una lectura personal y revalorizadora del «Anti-Stirner». Complementariamente: Mario Dal Pra, *La dialéctica en Marx*, pp. 235-271, y E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, pp. 169-201. De un gran interés resulta la relectura de *La ideología alemana* por un historiador marxista de hoy efectuada por Pierre Vilar en «Marx y la historia», en *Historia del marxismo*, I, en pp. 126-145. El texto de *La ideología alemana* en *MEW*, 3, pp. 9-530 (hay una traducción española de W. Roces que debe manejarse con precaución, porque tiene imprecisiones que desfiguran el sentido). La cita concreta en p. 27 del volumen de *MEW*. Las referencias de Marx y de Engels al texto entonces inédito proceden del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (*MEW*, 13, p. 10) y de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (*MEW*, 21, p. 264).

15. El texto del *Manifiesto* en OME 9, pp. 133-169 —los prólogos en pp. 369-390 y los *Principios del comunismo* de Engels en pp. 1-21. Aunque conservan interés las notas de Riazanov, publicadas en castellano en una edición que lleva el extraño título de C. Marx y F. Engels, *Biografía del Manifiesto comunista*, Compañía General de Ediciones, México, 1966, pp. 109-296, una muy buena presentación del texto es la introducción escrita por E. Bottigelli para la edición bilingüe del *Manifiesto*, Aubier, París, 1971, pp. 9-70. Fuentes de consulta indispensables son la «historia y bibliografía» de Bert Andreas (Feltrinelli, Milán, 1963) y su volumen, ya citado, sobre la «Liga de los comunistas». Además: M. Rossi, *La génesis del materialismo histórico*. 3: *La concepción materialista de la historia*, pp. 229-268; Paul Kägi, *La génesis del materialismo histórico*, pp. 295-322; E. Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, pp. 235-255.

16. *MEW*, 13, pp. 8-9.

17. El texto de 1877 es de una carta de Marx a la revista rusa *Hojas Patrióticas* y se hallará en *MEW*, 19, pp. 107-112 (la cita literal de p. 112). La carta a Danielson en *MEW*, 34, pp. 370-375 (la cita de p. 371). A título de ejemplo —uno entre muchos— de esa preocupación por analizar la evolución de la economía, y en especial las crisis del capitalismo, pueden verse las cartas que se cruzan entre Marx, que se hallaba en Londres, y Engels, en Manchester, en 1856, como las de 14 de abril, 26 de septiembre y 17 de noviembre (*MEW*, 29, pp. 41-43, 74-76, 85-87). Se verá así que Marx no sólo aprendió a conocer el capitalismo en la sala de lectura del Museo Británico.

18. Las tres citas corresponden, respectivamente, a una carta a Paul Ernst, de 5 de junio de 1890 (*MEW*, 37, pp. 411-413), otra a Conrad Schmidt, de 5 de agosto del mismo año (*MEW*, 37, pp. 435-438) y, finalmente, una carta de 25 de enero de 1894 a W. Borgius —o a Starkenburg, pseudónimo de Borgius, como se dice otras veces— (*MEW*, 39, pp. 205-207).

19. C. Kautsky, *La doctrina socialista*, Claridad, Buenos Aires, 1966, p. 21. (Lo de «la doctrina socialista» es el título bastante fantasioso que dieron los dos traductores españoles —uno de ellos Pablo Iglesias— al volumen de escritos de Kautsky contra Bernstein y el revisionismo.) Acerca de las ideas sobre la historia de Lafargue puede verse su controversia con Jaurès, de la que existe una vieja traducción española: Juan Jaurès y Pablo Lafargue, *El concepto de la historia (Controversia)*, Presa, Barcelona, s. d. Se hablará de ello más adelante.

20. K. Marx, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, en OME 21, p. 7.

21. Sobre el mantenimiento de las ideas juveniles de Engels, véanse las cartas cruzadas entre él y Marx en enero de 1851, donde, con motivo de discutir las perturbaciones que las mejoras de la técnica agrícola pueden introducir en la teoría de la renta de la tierra de Ricardo, Engels se reafirma en lo que escribiera para los *Anuarios francoalemanes* (*MEW*, 27, pp. 157-162 y 170-172). Sobre Marx y los efectos del maquinismo, Armando de Palma, *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Einaudi, Turín, 1971, pp. 153-302. Los dos artículos sobre la India mencionados son de junio de 1853 (*MEW*, 9, pp. 127-133) y de agosto de 1857 (*MEW*, 12, pp. 268-272), respectivamente. Véase también, sobre esto, las cartas de Engels a Marx el 20 de abril de 1852 —donde éste parece creer que la destrucción de la industria textil india es un simple efecto de su incapacidad de competir— y de Marx a Engels el 14 de junio de 1853 (*MEW*, 28, pp. 51-53 y 264-269). Para una visión de conjunto de sus actitudes ante la guerra india, K. Marx y F. Engels, *The First Indian War of Independence, 1857-1859*, Editorial en lenguas extranjeras, Moscú, s. d. (c. 1960).

22. Iring Fetscher señala que la concepción de la historia de Marx se limita «a la formación del modo de producción capitalista occidental» —paralelamente al europeocentrismo de Hegel—, sin tener en cuenta que no se trata tanto de una concepción como de la dificultad de pensar otras líneas evolutivas, en ausencia de materiales previos sobre los que apoyarse (*Grandeza e limiti di Hegel*, Feltrinelli, Milán, 1973, pp. 118-122). El Marx maduro se mostró abierto a integrar una serie de elementos aportados por la etnología y consideró la posibilidad de evoluciones distintas a la europea occidental, como en el caso de la comuna rusa. Sobre esto véanse los trabajos de L. Krader, en especial *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorkum, Assen, 1974; Andrea Carandini, *L'anatomia della scimmia. La formazione economica della società prima del capitale*, Einaudi, Turín, 1979, pp. 74-87 (este libro es también uno de los más detallados tratamientos del pensamiento de Marx acerca de las formaciones precapitalistas); A. Walicki, *Populismo y marxismo en Rusia*, Estela, Barcelona, 1961, pp. 132-143. Sobre la «actualización» de algunas ideas del *Manifiesto*

a la luz de la experiencia de la Comuna: Etienne Balibar, «La rectificación del "Manifiesto comunista", en *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976, pp. 69-105.

Capítulo 8. — LA DESTRUCCIÓN DE LA CIENCIA HISTÓRICA

1. Sobre la situación económica en estos años: D. H. Alcroft, *From Versailles to Wall Street*, Allen Lane, Londres, 1977, y S. Pollard, ed., *The Gold Standard and Employment Policies between the Wars*, Methuen, Londres, 1970. Sobre la extensión de la revolución: Miloš Hajek, *Storia dell'Internazionale Comunista, 1921-1935*, Editori Riuniti, Roma, 1969; Margaret Buber-Neumann, *La révolution mondiale*, Casterman, París, 1971; Jules Humbert-Droz, *De Lénine à Staline*, À la Baconnière, Neuchâtel, 1971; R. L. Tökés, *Béla Kun and the Hungarian Soviet Republic*, Praeger-Stanford, Nueva York, 1967; Gilbert Badia, *Los espartaquistas*, Mateu, Barcelona, 1971, 2 vols.; W. T. Angross, *Stillborn Revolution. The Communist Bid for Power in Germany, 1921-1923*, Kennikat Press, Port Washington, 1972, 2 vols.

2. Un interesante planteamiento global del problema del restablecimiento de la estabilidad en la Europa de postguerra se hallará en Charles S. Maier, *Recasting Bourgeois Europe, Stabilization in France, Germany and Italy in the Decade after World War I*, Princeton University Press, Princeton, 1975. La literatura sobre los orígenes del fascismo es muy copiosa. Algunas visiones de sus orígenes en la línea que aquí se plantea pueden hallarse en obras como Palmiro Togliatti, *Lezioni sul Fascismo*, Editori Riuniti, Roma, 1970; Pietro Grifone, *Il capitale finanziario in Italia*, Einaudi, Turín, 1971[2]; R. Sarti, *Fascismo y burguesía industrial, Italia, 1919-1940*, Fontanella, Barcelona, 1973, o varios autores, *Le fascisme hitlerien, études actuelles*, París, *Recherches Internationales* n.º 69-70 (1972). Una visión más global en Ernst Nolte, *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*, Península, Barcelona, 1971. Sobre la destrucción del sindicalismo revolucionario en Estados Unidos, Melvin Dubofsky, *We shall be all. A History of the I.W.W.*, Quadrangle, Nueva York, 1973[2], pp. 349-444, que no tiene nada que ver con el tipo de historia del movimiento obrero que conquista premios en Estados Unidos, como D. T. Rodgers, *The Work Ethic in Industrial America, 1850-1920*, Chicago University Press, Chicago, 1979, donde, naturalmente, no se habla de estas cosas. David Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic. Political Economy and Crisis*, Princeton University Press, Princeton, 1981, explica que el movimiento obrero alemán, controlado por el partido socialdemócrata, llegó a un cierto acuerdo con los elementos rectores del capitalismo hacia 1924, para iniciar una etapa de colaboración compensada por una serie de concesiones en el terreno del bienestar social.

3. Para la historia del marginalismo se ha empleado el número monográfico de *History of Political Economy*, 4 (1972), n.º 2, «Papers on the Marginal Revolution in Economics», del que se han utilizado, sobre todo, los artículos de R. L. Meek —reproducido en su libro *Smith, Marx and after*—, Jaffé y Tarascio. Como manuales de historia de la sociología: H. E. Barnes, ed., *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago University Press, Chicago, 1961, y J. H. Abraham, *Origins and Growth of Sociology*, Penguin, Harmondsworth, 1973. Para la antropología: Paul Mercier, *Historia de la antropología*, Península, Barcelona, 1977[4], y Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1978. Dos libros de los que se hará amplio uso en estas páginas son: G. Lukács, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1972[3], e I. S. Kon, *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, Platina, Buenos Aires, 1962.

4. Las citas literales proceden de B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, Escuela, Buenos Aires, 1955, p. 278, y *La historia como hazaña de la libertad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960, p. 11. Se han usado, además, Giuseppe Galasso,

«Croce storico», en *Croce, Gramsci e altri storici*, Il Saggiatore, Milán, 1978², pp. 1-85; I. S. Kon, *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, pp. 141-162; León Dujovne, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1968. Franco Catalano, *Metodología y enseñanza de la historia*, Península, Barcelona, 1980, pp. 253-264 nos explica la experiencia de un joven crociano desengañado al comprobar que la doctrina del maestro sólo conduce al quietismo. Sobre la fase marxista de Croce: Bo Gustafson, *Marxismo y revisionismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 262-283. A todo esto hay que añadir el lúcido análisis de A. Momigliano, «Reconsidering B. Croce (1866-1952)», en *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, pp. 345-363 (del que se hace una cita literal, de la p. 347, y se toman diversas ideas), y las muchas páginas que Gramsci dedicó a Croce.

5. Albert Shalom, *R. G. Collingwood, philosophe et historien*, PUF, París, 1967; R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, Londres, 1946 (citas de pp. 166 y 282-283). También, I. S. Kon, *El idealismo filosófico*, pp. 162-168. W. J. van der Dussen, *History as a Science. The Philosophy of R. G. Collingwood*, M. Nijhoff, La Haya, 1981.

6. Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle, 1974, 2 vols. Se ha empleado sobre todo la *Autobiografía*, en I, pp. 3-181 (citas literales de pp. 25-26 y 91). Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973 (cita de p. 12, con algunas omisiones de incisos). El libro de Bryan Magee, *Popper*, Grijalbo, Barcelona, 1974, es el típico relato devoto de seguidor de un guru, que no sirve para nada. Una crítica filosófica en Carlo Montaleone, «Spiegazione storica e critica dello storicismo in Karl R. Popper», en *Critica marxista*, 13 (1975), n.º 2-3, pp. 147-168, y en Karel Williams, «Facing reality—A critique of Karl Popper's empiricism», en *Economy and Society*, 4 (1975), n.º 3, pp. 309-358.

7. Este párrafo se basa en los siguientes textos: Carl G. Hempel y P. Oppenheim, «Problems of the Concept of General Law», en A. Danto y S. Morgenbesser, eds., *Philosophy of Science*, Meridian Books, Cleveland, 1970, pp. 198-204; C. G. Hempel, «The Function of General Laws in History», en *Journal of Philosophy*, XXXIX (1942), y «Reasons and Covering Laws in Historical Explanation», en la antología editada por Gardiner que se cita al final, pp. 90-105; Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford University Press, Oxford, 1952; William Dray, *Laws and Explanations in History*, Oxford University Press, Oxford, 1957 (la cita literal es de p. 84); Ernest Nagel, «Problemas de la lógica de la investigación histórica», en *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 492-543; Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965 (la cita textual es de pp. 255-256), y la antología editada por Patrick Gardiner, *The Philosophy of History*, Oxford University Press, Oxford, 1974. P. Achinstein y S. F. Barker, *The Legacy of Logical Positivism. Studies in the Philosophy of Science*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1969.

8. A. Waismann, *El historicismo contemporáneo*, Nova, Buenos Aires, 1960, pp. 9-78; Hans Herzfeld, «Oswald Spengler y la decadencia de Occidente», en Richard Dietrich, ed., *Teoría e investigación históricas en la actualidad*, Gredos, Madrid, 1966, pp. 9-26; I. S. Kon, *El idealismo filosófico*, pp. 116-125; Lukács, *El asalto a la razón*, pp. 372-385. *La decadencia de Occidente (Bosquejo de una morfología de la Historia universal)* fue traducida tempranamente al español (Calpe, Madrid, 1923-1927, 4 vols.), con prólogo de José Ortega y Gasset. Sobre sus ideas políticas: Alastair Hamilton, *La ilusión del fascismo*, Caralt, Barcelona, 1973, pp. 133-141 y 180-181. Spengler era un monárquico cesarista, extremadamente reaccionario, que encontraba a los fascistas demasiado de izquierdas y había quedado decepcionado con los primeros fracasos de Hitler.

9. El *magnum opus* de Arnold Toynbee, *Estudio de la historia*, constaba inicialmente de 12 tomos, a los que se han ido agregando otros de recapitulaciones, reconsi-

deraciones, etc. El último que tengo a la vista es la segunda parte del tomo XIV, *Reconsideraciones*, Emecé, Buenos Aires, 1966, donde se da vuelta a los mismos conceptos de los volúmenes anteriores. En realidad, basta con echar una ojeada al «Compendio», aparecido inicialmente en dos volúmenes, y que ha sido publicado como *Estudio de la historia* (Alianza, Madrid, 1970, 3 vols.), o hasta al compendio de este compendio —el «Sumario general» que lo cierra y que en la edición de Madrid ocupa las pp. 325-392 del tomo III— o a las tablas finales (III, pp. 386-392) y hasta al simple cuadro sinóptico de las civilizaciones. Cualquiera de estos elemenos basta para darse cuenta de la vaciedad de estas elucubraciones y para ahorrarse los millares de páginas con arrebatos de misticismo reaccionario o caracterizaciones como la que convierte a un pueblo, para toda la eternidad, en «los bucólicos búlgaros». Wilhelm Berges, «Arnold Toynbee», en Dietrich, *Teoría e investigación históricas en la actualidad*, pp. 27-53, se lo toma en serio. Más crítico es Kon, *El idealismo filosófico*, pp. 273-288, que nos recuerda que *Estudio de la historia* ha sido definido como «un inmenso poema teológico en prosa».

10. Johan Galtung, Erik Rudeng y Thore Heiestad, «On the last 2.500 years in Western History and some remarks on the coming 500», en *The New Cambridge Modern History*, XIII: *Companion Volume*, ed. por P. Burke, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 318-361. El cuadro a que nos referimos —«Tendencias de la civilización occidental. Algunas herramientas analíticas», en p. 344.

11. G. R. Elton, *The Practice of History*, Collins, Londres, 1969, pp. 56-69; A. R. Bridbury, *Historians and the Open Society*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972, pp. XV-XVI. Lo de Euclides-Hempel viene de J. H. Hexter, *The History Primer*, Allen Lane, Londres, 1972, p. 23, y el denunciador de falacias es David Hackett Fischer, *Historian's Fallacies. Towards a Logic of Historical Thought*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1971. John Higham, *History, Professional Scholarship in America*, Harper and Row, Nueva York, 1973, pp. 137-138. Del desconcierto de los historiadores políticos da idea W. J. Mommsen, «Sur la situation de l'histoire politique dans les sciences sociales», en *L'historien entre l'ethnologue et le futurologue*, Mouton, París-La Haya, 1972, pp. 165-196. Del furor cuantitativo que les ha invadido, diversos trabajos en D. K. Romney y J Q. Graham, eds., *Quantitative History*, Dorsey Press, Homewood, 1969, y en W. O. Aydelotte, A. G. Bogue y R. W. Fogel, *The Dimensions of Quantitative Research in History*, Oxford University Press, Oxford, 1972, y Philip R. VanderMeer, «The New Political History: Progress and Prospects», en G. G. Iggers y H. T. Parker, eds., *International Handbook of Historical Studies*, Methuen, Londres, 1979. El ejemplo de historia psicoanalítica procede de R. G. L. Waite, «Adolf Hitler's Anti-Semitism: a Study in History and Psychoanalysis», en B. B. Wolman, ed., *The Psychoanalytic Interpretation of History*, Harper and Row, Nueva York, 1973, pp. 192-320; la cita es de p. 199, pero hay en el mismo trabajo cosas tanto o más sabrosas, como el desplazamiento del complejo de Edipo de Hitler a los judíos, su temor al incesto, etc. Hay también un capítulo de R. L. Schoenwald sobre «The Psychological Study of History» en el *International Handbook* citado en esta misma nota, pp. 71-85. Se han escogido aquí unos pocos ejemplos de entre los casos de academicismo más desvaído, sin excesivas pretensiones teorizadoras. Otros serán mencionados en los capítulos que siguen.

Capítulo 9. — LA RECONSTRUCCIÓN. I: HISTORIA, SOCIOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

1. Como ya se ha dicho, se utilizan como base los esquemas de historia de la antropología de Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1978, y Paul Mercier, *Historia de la antropología*, Península, Barcelona, 1977[4], junto a los de historia de la sociología de

H. E. Barnes, ed., *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago University Press, Chicago, 1961; J. H. Abraham, *Origins and Growth of Sociology*, Penguin, Harmondsworth, 1973, y Franco Ferrarotti, *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, Península, Barcelona, 1975. La cita de Morgan es de *La sociedad primitiva*, Lautaro, Buenos Aires, 1946, p. 470. Se ha decidido, en cambio, no utilizar el reciente libro de Peter Burke, *Sociology and History*, Allen Unwin, Londres, 1980, donde se hacen afirmaciones como la de que «de repente, hacia 1920, sociólogos y antropólogos rompieron con el pasado» (p. 21) —no se sabe por qué— y se hace una valoración poco interesante de la «historia social» y de sus manifestaciones actuales.

2. Las citas de Durkheim proceden de *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1976 (pp. 40, 66, 111 y 130). De Ferdinand Tönnies se ha usado *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979. De la copiosísima bibliografía sobre Max Weber: Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971; Nicola de Feo, *Weber y Lukács*, Redondo, Barcelona, 1972; Stanislav Andreski, «Method and substantive theory in Max Weber», en S. N. Eisenstadt, ed., *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Basic Books, Nueva York, 1968; G. Lukács, «Max Weber and German Sociology», en *Economy and Society*, I (1972), n.º 4, pp. 386-398; Talcott Parsons, «Max Weber's sociological analysis of capitalism and modern institutions», en H. E. Barnes, ed., *An Introduction to the History of Sociology*, pp. 287-308, y su extensa introducción al volumen de Weber que se cita más abajo, al igual que la de H. H. Gerth y C. Wright Mills, con el título de «El hombre y su obra», a otro volumen que se cita igualmente. De las obras de Weber se han usado: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969; *Ensayos de sociología contemporánea*, selección e introducción de H. H. Gerth y C. Wright Mills, Martínez Roca, Barcelona, 1972; *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Península, Barcelona, 1972; *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1980, y, especialmente, los trabajos de carácter metodológico reunidos en los volúmenes: *The Theory of Social and Economic Organization*, con una introducción de Talcott Parsons, The Free Press-Macmillan, Nueva York, 1964, y *The Methodology of the Social Sciences*, con un prólogo de E. A. Shils, The Free Press, Nueva York, 1949. Sobre el funcionalismo parsoniano, Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heineman, Londres, 1971, páginas 116-157; N. Laurin-Frenette, *Las teorías funcionalistas de las clases sociales. Sociología e ideología burguesa*, Siglo XXI, Madrid, 1976, pp. 118-162; T. B. Bottomore, *La sociología como crítica social*, Península, Barcelona, 1976, pp. 27-43.

3. Aparte de las obras generales de historia de la antropología citadas, se han usado: Franz Boas, *Race, Language and Culture*, Free Press, Nueva York, 1966 (en especial: «Some Problems of Methodology in the Social Sciences», pp. 260-269, «The Methods of Ethnology», pp. 281-289, y «History and Anthropology: a Reply», pp. 305-311; es en este último donde habla de «mi interés en la interpretación sociológica o psicológica de las culturas, un aspecto que se denomina hoy con el término funcionalismo» [p. 306]), y *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (desdichada traducción del título *The Mind of Primitive Man*), Lautaro, Buenos Aires, 1947. A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1972 (en especial, pp. 203-213). Sobre Bronislaw Malinowski, el volumen colectivo: Raymond Firth, ed., *Man and Culture. An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1968 (en especial los trabajos de Firth, pp. 209-227, Lucy Mair, pp. 229-244, y H. Ian Hogbin, pp. 245-264). De sus obras: *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona, 1973, citas de las pp. 503-505, y «La teoría funcionalista», en *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1970, pp. 153-186. Además: E. E. Evans Pritchard, «El método comparativo en la antropología social», en *La mujer en las sociedades primitivas*, Pe-

nínsula, Barcelona, 1971, pp. 11-34, *La relación hombre-mujer entre los Azande*, Crítica, Barcelona, 1978, y *Antropología social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1973; Ruth Benedict, *El hombre y la cultura (Patterns of Culture)*, CEAL, Buenos Aires, 1971 (donde se encontrará un significativo elogio de Spengler en pp. 53-56). Sobre el conjunto de los grandes antropólogos británicos: Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology. The British School, 1922-1972*, Penguin, Harmondsworth, 1978. Sobre Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo: F. Remotti, *Estructura e historia. La antropología de Lévi-Strauss*, Redondo, Barcelona, 1972; A. J. Greimas, «Estructura e historia», en M. Barbut, P. Bourdieu y otros, *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, México, 1967, pp. 120-134; A. Soboul, «El movimiento interno de las estructuras», en E. Labrousse y otros, *Las estructuras y los hombres*, Ariel, Barcelona, 1969, pp. 115-124; Marc Gaboriau y otros, *Estructuralismo e historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969. Críticas a Lévi-Strauss: Stanislav Andreski, *Las ciencias sociales como forma de brujería*, Taurus, Madrid, 1973, pp. 161-166, y André Regnier, «Mathématiser les sciences de l'homme» y «De la théorie des groupes à la pensée sauvage», en P. Richard y R. Jaulin, eds., *Anthropologie et calcul*, Union Générale d'Éditions, París, 1971, pp. 15-37 y 271-298, respectivamente. De sus obras se ha empleado: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1977; *El pensament selvatge*, Edicions 62, Barcelona, 1971; *Elogio de la antropología*, Caldén, Buenos Aires, 1976, donde dice cosas tan notables como: «me ocupo de sociedades que no desean que haya historia» (p. 101). Sobre Mauss: Jean Cazeneuve, *Sociología de Marcel Mauss*, Península, Barcelona, 1970. Bernard S. Cohn, «History and Anthropology. The State of Play», en *Comparative Studies in Society and History*, 22 (abril 1980), n.º 2, pp. 198-221, no es ni siquiera serio.

4. Sobre la crisis de la sociología, aparte de los libros ya citados de Alvin Gouldner y de T. B. Bottomore, véase Martin Shaw, «The Coming Crisis of Radical Sociology», y Martin Nicolaus, «The Professional Organization of Sociology: a View from Below», ambos en Robin Blackburn, ed., *Ideology in Social Science. Readings in Critical Social Theory*, Collins, Londres, 1972, pp. 32-44 y 45-60 (hay trad. cast.: *Ideología y ciencias sociales*, Grijalbo, Barcelona, 1977). Textos de antropología marxista: Maurice Bloch, ed., *Análisis marxistas y antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1977; Maurice Godelier, *Horizons. Trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, París, 1973; Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, París, 1975.

5. Sobre los problemas e indefiniciones de la *labour history* véase E. J. Hobsbawm, «Labor History and Ideology», en *Journal of Social History*, VII (1974), pp. 371-381 (traducción catalana en *Recerques*, 5, 1975, pp. 7-20). Merece verse el primer «manual» sensato sobre la materia: E. H. Hunt, *British Labour History, 1815-1914*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1981. Más triste es el sino de la historia del movimiento obrero de inspiración anarquista, conducida por su antimarxismo a un limitado positivismo y hasta a negar el concepto de clase. (V. Rudolf Rocker, *Max Nettlau, el Heródoto de la anarquía*, Estela, México, 1950, pp. 75-89; el tal «Heródoto» considera que los tiempos del imperio español fueron «tres siglos de expansión gloriosa». M. Nettlau, *La première Internationale en Espagne, 1868-1888*, Reidel, Dordrecht, 1969, p. 6). Lo de «historia con la política fuera» procede de la *English Social History* de Trevelyan; la definición más extensa es de Harold Perkin, *The Origins of Modern English Society, 1780-1880*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1969, p. IX. Las citas de Hobsbawm que siguen son de «From Social History to the History of Society», en *Daedalus*, 100 (invierno 1971), n.º 1, «Historical Studies Today», pp. 20-45 (la cita literal de pp. 24-25). Véase también: Philip Abrams, «History, Sociology, Historical Sociology», en *Past and Present*, n.º 87 (nov. 1980), pp. 3-16 (demasiado ecléctico y demasiado dispuesto a llevar toda el agua a su molino); Filippo Barbano, «Scienza sociale e storia, sociologia e storiografia: percorsi e situazioni», en *Introduzione allo studio della storia*, Marzorati, Milán, 1975, II, pp. 233-350. Sobre la historiografía alemana de posguerra: Hans Mommsen, «Historical Scholarship in Transi-

tion: The Situation in the Federal Republic of Germany», en *Daedalus*, 100 (primavera 1971), n.º 2, «The Historian and the World of the Twentieth Century», pp. 485-508; el libro colectivo de Carl J. Buckhardt *et al.*, *Geschichte zwischen Gestern und Morgen*, List, Munich, 1974, y diversos textos del número que *Social History* (vol 4, mayo 1979, n.º 2), dedicó a la reciente historiografía alemana. Sobre las formas de control ideológico —y en especial el *Berufsverbot* o «negativa de empleo»—, Sebastian Cobler, *Law, Order and Politics in West Germany*, Penguin, Harmondsworth, 1978, pp. 33-36 y 162-165. No se pretende que toda la historiografía alemana actual sea del mismo género. Hay en ella excepciones tan valiosas como la de Peter Kriedte, uno de los autores de *Industrialisierung vor der Industrialisierung*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen, 1978, y de esa excelente visión de conjunto que es *Spätfeudalismus und Handelskapital* (trad. cast.: *Feudalismo tardío y capital mercantil*, Crítica, Barcelona, 1982).

6. Este párrafo se inspira en parte en la argumentación del excelente artículo de Tony Judt, «A Clown in Regal Purple: Social History and the Historians», en *History Workshop*, n.º 7 (primavera 1979), pp. 66-94. Ejemplos de semejantes tratamientos del concepto de clase en J. A. Jackson *et al.*, *Estratificación social*, Península, Barcelona, 1971, en el volumen de *readings* preparado por André Béteille, *Social inequality*, Penguin, Harmondsworth, 1969 —donde se hallarán los textos «clásicos» de Dahrendorf, Aron, Ossowski, etc.—, o en obras históricas como la de R. S. Neale, *Class and Ideology in the Nineteenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972, cuyo esquema de cinco clases —una alta, dos medias y dos obreras— se parece al de las estadísticas oficiales británicas. Este esquema vuelve a ser expuesto, y defendido de críticas, en R. S. Neale, *Class in English History, 1680-1850*, Basil Blackwell, Oxford, 1981. Críticas a estas concepciones en el libro ya citado de Nicole Laurin-Frenette y, sobre todo, en el de Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Hutchinson, Londres, 1973, que trata de recuperar el concepto marxista de clase desde la perspectiva de una sociología radical. También la síntesis de R. J. Morris, *Class and Class Consciousness in the Industrial Revolution, 1780-1850*, Macmillan, Londres, 1979 (y la crítica de Neale en *Social History*, 5, 1980, n.º 3, pp 466-468). El «hallazgo» de la correspondencia entre indicadores y conciencia procede de Gino Germani, «Clase social subjetiva e indicadores objetivos de estratificación», en M. Mora y Araujo *et al.*, *Medición y construcción de índices*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, pp. 179-205.

7. Edward Shorter y Charles Tilly, *Strikes in France, 1830-1968*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974. La cita final, de p. 342.

8. La literatura sobre los abusos de vocabulario de la sociología es abundante. Kai T. Erikson («Sociology and the historical perspective», en M. Drake, ed., *Applied Historical Studies. An Introductory Reader*, Methuen-The Open University, Londres, 1973) denuncia en qué forma el sociólogo «transmuta» sus observaciones en términos abstractos y generales, con un simple truco de lenguaje (pp. 16-19). Stanislav Andreski, *Las ciencias sociales como forma de brujería*, pp. 189-210 (donde se cita el ejemplo de Lipset). Sobre la obra de Stone que se comenta en nota a pie de página, véanse las críticas de C. Hill, «Sex, Marriage and the Family in England», en *The Economic History Review*, 2.ª serie, XXXI (1978), pp. 450-463 y E. P. Thompson, «Happy Families», en *Radical History Review*, n.º 20 (1979), pp. 42-50. Sobre *The World we have lost* de Peter Laslett: C. Hill, «A One-Class Society?», en *Change and Continuity in Seventeenth-century England*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1974, pp. 205-218.

9. No se trata de hacer aquí una historia de la arqueología, tarea realizada por Glyn Daniel, *A Hundred and Fifty Years of Archaeology*, Duckworth, Londres, 1975. Una síntesis tradicional de los métodos arqueológicos: Grahame Clarke, *Arqueología y sociedad*, Akal, Madrid, 1980. Otra reciente: A. Sherrat, ed., *The Cambridge Encyclopaedia of Archeology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980 (la afirmación sobre la «década de revolución de 1965 a 1975», de pp. 25-28). Sobre los nuevos

métodos: David Wilson, *Science and Archaeology*, Penguin, Harmondsworth, 1978, y A. Ducrocq, *La ciencia a la conquista del pasado*, Eisa, Madrid, 1971. Y una buena muestra de la complejidad de las investigaciones que pueden realizarse con ellos en E. S. Higgs, ed., *Papers in Economic Prehistory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, G. de G. Sieverking, I. H. Longworth y K. E. Wilson, eds., *Problems in Economic and Social Archaeology*, Duckworth, Londres, 1976, y Robert McAdams, *Heartland of Cities*, Chicago University Press, Chicago, 1981. Glyn Daniel, ed., *Towards a History of Archaeology*, Thames and Hudson, Londres, 1981, sobre Thomsen y los primeros arqueólogos daneses. Una síntesis de los resultados actuales: Robert J. Wenke, *Patterns in Prehistory*, Oxford University Press, Nueva York, 1980. Un ejemplo de la asociación de métodos complejos y teorías simplistas: David L. Clarke, *Analytical Archaeology*, Columbia University Press, Nueva York, 1978², con unos modelos donde los factores religiosos, sociales, económicos o de cultura material se ponen en juego de manera poco convincente. Muestras de la renovada preocupación por la relación con el medio: Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals*, American Geographical Society, Nueva York, 1952; Grahame Clark, «Primitive Man as Hunter, Fisher, Forager and Farmer», en P. R. S. Moorey, ed., *The Origins of Civilization*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 1-21; Charles A. Reed, ed., *Origins of Agriculture*, Mouton, París-La Haya, 1977, de enfoque primordialmente antropológico; Mark Nathan Cohen, *The Food Crisis in Prehistory. Overpopulation and the Origins of Agriculture*, Yale University Press, New Haven, 1978 (hay traducción española, publicada por Alianza Editorial).

10. Se han utilizado los textos de Polanyi y sus discípulos contenidos en Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, eds., *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, con una interesante presentación crítica de Maurice Godelier, y Karl Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, ed. por George Dalton (autor de la introducción, que es una de las mejores exposiciones del pensamiento del maestro por un discípulo y colaborador suyo), Beacon Press, Boston, 1968, además del conjunto de trabajos sobre Polanyi y la noción de reciprocidad, obra de Valensi, Randles, Chrétien, Margarido y Wachtel, publicados en *Annales*, 29 (1974), n.º 6, pp. 1.309-1.380.

11. Uso *El apoyo mutuo* de Kropotkin en la traducción castellana de José Prat, Sempere, Valencia, 1906, 2 vols. La cita de Barrington Moore, jr., es de *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt*, M. E. Sharpe, White Plans, 1978, pp. 506-510 (el texto concreto, p. 510). Marshal Sahlins, *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977, *passim*.

12. Hay una abundantísima bibliografía sobre los estudios campesinos. Aquí se ha empleado A. V. Chaiánov, *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974; Eric R. Wolf, *Los campesinos*, Labor, Barcelona, 1971; el volumen colectivo preparado por Theodor Shanin, *Peasants and Peasant Societies*, Penguin, Harmondsworth, 1971 (donde se encuentra el texto de Kerblay aludido: «Chayanov and the Theory of Peasantry as a Specific Type of Economy»); Boguslaw Galewski, *Sociología del campesino*, Península, Barcelona, 1977 (con un prólogo de Eduardo Sevilla Guzmán que puede servir como introducción a los «estudios campesinos» y que interesa también en la medida en que Galewski significa un puente entre éstos y los «estudios de comunidades»); Henri Mendras, *Sociétés paysannes*, Armand Colin, París, 1976 (pretenciosamente subtitulado «elementos para una teoría del campesinado»); Guy Hunter, *Modernizing Peasant Societies. A Comparative Study in Asia and Africa*, Oxford University Press, Nueva York, 1969; Barrington Moore, jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Land and Peasant in the Making of the Modern World*, Penguin, Harmondsworth, 1969 (que corona con un alegato anticomunista del estilo «guerra fría» una ingeniosa aunque poco convincente exploración de las causas por qué surgieron, en unos u otros países, «democracia», «fascismo» o «comunismo»); Robert Redfield, *The Little Community. Peasant*

Society and Culture, Chicago University Press, Chicago, 1973. Lo que se dice sobre los estudios de comunidades procede sobre todo del debate mantenido entre Alan Macfarlane, «History, Anthropology and the Study of Communities», en *Social History*, n.º 5 (mayo 1977), pp. 631-652, y C. J. Calhoun, desde una perspectiva sociológica funcionalista: «History, Anthropology and the Study of Communities: Some Problems in Macfarlane's Proposal», *Social History*, 3 (1978), n.º 3, pp. 363-373, y «Community: Towards a Variable Conceptualization for Comparative Research», en *Social History*, 5 (1980), n.º 1, pp. 105-129. En estos mismos artículos se encontrará una amplia bibliografía sobre el tema.

13. Lucy Mair, *African Kingdoms*, Clarendon Press, Oxford, 1977, pp. 54-55; Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition*, Basil Blackwell, Oxford, 1979[2]. Los comentarios sobre Marvin Harris se basan en sus dos libros más sonados: *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*, Argos, Barcelona, 1978 (las citas de pp. 151, 236 y 10, respectivamente), y *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza, Madrid, 1980 (cita literal de p. 227).

14. Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española, 1530-1570*, Alianza, Madrid, 1976 (esquema a la Polanyi, pp. 113-131; lo del modo de producción asiático, etc., p. 134; el análisis de Huamán Poma, pp. 246-263). El libro de R. T. Zuidema aludido es *The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca*, Brill, Leiden, 1964. No es de extrañar que Wachtel y Zuidema ocupen buen número de páginas en la disparatada antología de Juan M. Ossio A., *Ideología mesiánica del mundo andino*, I. Prado Pastor, Lima, 1973, en cuya introducción se afirma que, aunque la conquista «pudiese generar algunos efectos socio-económicos desequilibradores para el hombre andino», quizá lo más importante fuesen los «factores ideológicos» (pp. XXI-XXIII). Sobre la vida y obra de Huamán Poma, Abraham Padilla Bendezu, *Huamán Poma, el indio cronista dibujante*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979. El dibujo de que se habla está reproducido en la lámina 25 y amplificado en las escenas de brutalidad y abusos de las láminas siguientes. Para su comentario, pp. 61 y 143-152. Para comprender la suerte de los vencidos y la restructuración de la sociedad colonial, es mejor acudir a libros como Ch. Gibson, *Los aztecas bajo dominio español, 1519-1810*, Siglo XXI, México, 1967; J. Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, Siglo XXI, México, 1974; J. M. Barnadas, *Charcas, 1535-1565. Orígenes históricos de una sociedad colonial*, Cipca, La Paz, 1973, etc.

15. John V. Murra, *La organización económica del estado inca*, Siglo XXI, México, 1978 y, sobre todo, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1975 (las citas literales de pp. 227 y 256). Un «estado de la cuestión» se encontrará en este mismo libro de Murra, pp. 275-312 («Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro») o, de manera más breve y esquemática, en Sally Falk Moore, *Power and Property in Inca Peru*, Columbia University Press, Nueva York, 1958, pp. 5-16. Para el debate sobre «modos de producción», véase el volumen colectivo (de Assadourian, Cardoso, Ciafardini, Garavaglia y Laclau): *Modos de producción en América Latina*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba, 1973.

Capítulo 10. — LA RECONSTRUCCIÓN. II: LA NUEVA HISTORIA ECONÓMICA

1. Simon S. Kuznets, *Secular Movements of Production and Prices*, Houghton Mifflin, Boston, 1930 (cito por la reimpresión de A. M. Kelley, Nueva York, 1967), pp. 70-71, 258, 323-325. Del propio Kuznets, «Long Swings in Population Growth and Related Economic Variables», en *Economic Growth and Structure*, W. W. Norton, Nueva York, 1965, pp. 328-378. Sobre los *long swings*: Moses Abramowitz, «Long

Swings in American Economic Growth», en R. Andreano, ed., *New Views on American Economic Development*, Schenkman, Cambridge (Mass.), 1965, pp. 377-434; «The Nature and Significance of the Kuznets Cycle», en *Economic Development and Cultural Change*, IX (1961), pp. 225-248, y «The Passing of the Kuznets Cycle», en *Economica*, XXXV (1968), pp. 349-367. Ha sido Abramowitz quien más ha insistido en buscar a estos movimientos una explicación autogenerativa, y quien, pese a afirmar que ya no operan en el presente, sostiene que es importante su estudio para comprender el pasado. Ha habido intentos de aplicación a otras economías, como M. Wilkinson, «Evidence of Long Swings in the Growth of Swedish Population and Related Economic Variables, 1860-1935», en *The Journal of Economic History*, XXVII (1967), pp. 17-38, y A. G. Ford, «British Investment in Argentina and Lond Swings, 1880-1914», en la misma revista, XXXI (1971), pp. 650-663. El más reciente trabajo que he utilizado es Manuel Gottlieb, *Long Swings in Urban Development*, National Bureau of Economic Research, Nueva York, 1976, donde se encontrará una amplia bibliografía sobre el tema. Al hablar de pasajes de Kuznets que recuerdan la óptica de la historia económica pienso, por ejemplo, en el capítulo noveno, «The Spread of Modern Economic Growth», de *Modern Economic Growth, Rate, Structure and Spread*, Yale University Press, New Haven, 1966, pp. 461-486, y en muchas páginas aisladas de *Aspectos cuantitativos del desarrollo económico*, CEMLA, México, 1964[2]. No se intenta aquí seguir la historia de la «historia económica» como disciplina, que no se cree se pueda separar de las grandes corrientes generales. Para ello puede consultarse el primer capítulo de Witold Kula, *Problemas y métodos de la historia económica*, Península, Barcelona, 1973, y una serie de materiales, que podrían hacer esta nota interminable, como R. H. Tawney, «The Study of Economic History», en *History and Society*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978, pp. 47-65; D. C. Coleman, *What has happened to Economic History?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972; M. M. Postan, *Fact and Relevance*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, *passim*; Jerzy Topolski, «The Role of Theory and Measurement in Economic History», en G. G. Iggers y H. T. Parker, *International Handbook of Historical Studies*, Methuen, Londres, 1980, pp. 43-54, etc.

2. Gunnar Myrdal, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Penguin, Harmondsworth, 1968, I, p. IX (hay edición cast. abreviada: *La pobreza de las naciones*, Ariel, Barcelona, 1975). En los apéndices, en el tomo III, Myrdal dedica su atención a problemas de naturaleza histórica, tales como «Las teorías de las "Etapas de crecimiento"» (pp. 1.847-1.857); Celso Furtado, *Teoría y política del desarrollo económico*, Siglo XXI, México, 1968, pp. 135-192; W. W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961. En libros como el editado por Bert F. Hoselitz, *The Progress of Underdeveloped Areas*, University of Chicago Press, Chicago, 1952, puede verse que la primera de las tres partes está dedicada a «The Historical Approach to Economic Growth». Otro ejemplo de este tipo de enfoque puede encontrarse en volúmenes como el de Barry E. Supple, ed., *The Experience of Economic Growth. Case Studies in Economic History*, Random House, Nueva York, 1963. Una visión general de las ideas acerca del crecimiento económico se encontrará en H. W. Arndt, *The Rise and Fall of Economic Growth. A Study in Contemporary Thought*, Longman, Melbourne, 1978.

3. Alexander Gerschenkron, *El atraso económico en su perspectiva histórica*, Ariel, Barcelona, 1968, y *Continuity in History and other Essays*, Belknap Press, Cambridge (Mass.), 1968.

4. Un excelente análisis general de los historiadores progresistas norteamericanos, y en especial de las figuras de Turner, Beard y Parrington, se encontrará en Richard Hofstadter, *Los historiadores progresistas*, Paidós, Buenos Aires, 1970, al que deben mucho estos párrafos. Los textos fundamentales de Turner se encontrarán en F. J. Turner, *La frontera en la historia americana*, Castilla, Madrid, 1976.

5. Sobre la teoría de la frontera y las discusiones en torno a ella, véase el

volumen compilado por Richard Hofstadter y Seymour Martin Lipset, *Turner and the Sociology of the Frontier*, Basic Books, Nueva York, 1968. Sobre Turner y su relación con la saga del oeste, Henry Nash Smith, *Virgin Land. The American West as Symbol and Myth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1971², cuyo último capítulo está dedicado a «The Myth of the Garden and Turner's Frontier Hypothesis».

6. Edwin R. A. Seligman, *La interpretación económica de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1957 —la edición original es de 1902— p. 126; Charles A. Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, Macmillan, Nueva York, 1964, pp. V, 73-151 (cap. V, «The Economic Interests of the Members of the Convention»), 156-159.

7. Beard, *An Economic Interpretation*, p. XVII. Una nueva interpretación «beardiana» que se haría popular sería la de la guerra de Secesión como expresión del conflicto entre los intereses del norte industrial y de la aristocracia de los plantadores del sur, expuesta en *El ascenso de la civilización norteamericana*, escrito en colaboración con su esposa y publicado en 1927. Para los ataques al «progresismo»: Staughton Lynd, «Beyond Beard», en Barton J. Bernstein, ed., *Towards a New Past: Dissenting Essays in American History*, Random House-Vintage Books, Nueva York, 1969, pp. 44-64 (hay trad. cast. de este libro, publicada por Ediciones Península). No corresponde aquí hablar de esta otra historia «radical» surgida del afán de escapar al cepo de los años del maccartysmo (véase, por ejemplo, el debate entre Kraditor y Green en *Past and Present*, n.º 56, agosto 1972, y n.º 69, noviembre 1975). Dos excelentes estudios sobre Beard, y otras muchas cosas de interés acerca de la evolución de la historiografía norteamericana, se encontrarán en el volumen de William Appleman Williams, *History as a Way of Learning*, New Viewpoints, Nueva York, 1973 (1974). Una interesantísima visión del contexto en que nació la «nueva historia económica», a la que se recomienda acudir para ampliar lo que aquí sólo se esboza, es la de A. W. Coats, «The Historical Context of the "New" Economic History», en *Journal of European Economic History*, IX (1980), n.º 1, pp. 185-207. Una breve y apologética historia de la historia económica norteamericana en S. Previant Lee y P. Passell, *A New Economic View of American History*, W. W. Norton, Nueva York, 1979, pp. 1-14, con alguna exageración, como la de calificar a Kuznets de «historiador de la economía».

8. A. H. Conrad y J. R. Meyer, «Economic Theory, Statistical Inference and Economic History», en *The Economics of Slavery and Other Studies in Econometric History*, Aldine, Chicago, 1964, pp. 3-30. La versión original apareció en el número de diciembre de 1957 del *Journal of Economic History*.

9. A. H. Conrad y J. R. Meyer, «The Economics of Slavery in the Antebellum South», en *The Economics of Slavery*, pp. 43-114 (este trabajo apareció por primera vez en el *Journal of Political Economy*, n.º 66, 1958, pp. 95-130). Entre las contribuciones posteriores hay que señalar, en primer lugar, la de Yasukichi Yasuba, «The Profitability and Viability of Plantation Slavery in the United States», en *Economic Studies Quarterly*, 12 (1961), pp. 60-67, reproducido en R. W. Fogel y S. L. Engerman, eds., *The Reinterpretation of American Economic History*, Harper and Row, Nueva York, 1971, pp. 362-368. Véase también S. L. Engerman, «The Effects of Slavery Upon the Southern Economy: A Review of the Recent Debate», en Peter Temin, ed., *New Economic History*, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 398-428; Richard Sutch, «The Breeding of Slaves for Sale and the Westward Expansion of Slavery, 1850-1860», en S. L. Engerman y E. D. Genovese, eds., *Race and Slavery in the Western Hemisphere. Quantitative Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1975, pp. 173-210; H. Fleisig, «Slavery, the Supply of Agricultural Labor, and the Industrialization of the South», en *Journal of Economic History*, XXXVI (1976), pp. 572-597; F. Bateman y T. Weiss, «Manufacturing in the Antebellum South», en *Research in Economic History*, 1 (1976), pp. 1-44. Sobre la etapa posterior: R. L. Ran-

som y R. Sutch, *One Kind of Freedom. The Economic Consequences of Emancipation*, Cambridge University Press, Nueva York, 1977.

10. Robert W. Fogel, *Railroads and American Economic Growth. Essays in Econometric History*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1964 (hay traducción española, publicada por Tecnos). La bibliografía suscitada por el estudio de los ferrocarriles en la línea iniciada por Fogel, o por el concepto de «ahorro social», es abundante. La mejor visión de conjunto del problema, con una lista de referencias bibliográficas que nos ahorra aquí entrar en detalles, se encontrará en Patrick O'Brien, *The New Economic History of the Railways*, Croom Helm, Londres, 1977, a la que se pueden añadir algunos trabajos posteriores como Rainer Fremdling, «Railroads and German Economic Growth: A Leading Sector Analysis with a Comparison to the United States and Great Britain», en *Journal of Economic History*, XXXVII (1977), pp. 583-604, o R. W. Fogel, «Notes on the Social Saving Controversy», en la propia revista, XXXIX (1979), pp. 1-54. El cálculo del ahorro social es también uno de los objetivos fundamentales de G. N. von Tunzelmann, *Steam Power and British Industrialization to 1860*, Oxford University Press, Oxford, 1978. Por necesidades de espacio no se ha citado el libro de Albert Fishlow, *American Railroads and the Transformation of the Ante-bellum Economy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1965, que se muestra mucho más cauto que Fogel y valora en mayor medida los encadenamientos hacia adelante que serían de especial trascendencia en la agricultura.

11. Ralph W. Hidy, «The Road We are Traveling», en *Journal of Economic History*, XXXII (1972), p. 5; en un sentido próximo, David S. Landes, «On Avoiding Babel», en la misma revista, XXXVIII (1978), pp. 3-12.

12. R. W. Fogel y S. L. Engerman, *Time on the Cross. The Economics of American Negro Slavery*, Little, Brown and Co., Boston, 1974, 2 vols. La cita es del vol. I, p. 8. El único intento anterior de popularizar los resultados de la historia econométrica había sido el de Douglass C. North, *Growth and Welfare in the American Past, A New Economic History*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966 (hay traducción española, publicada por Tecnos), pero los resultados no resultaron demasiado satisfactorios. La producción escrita de los «cliómetras» resultaba esotérica, no sólo para el público medio, sino incluso para los historiadores sin conocimientos de econometría. Otro intento semejante es el ya citado de Lee y Passell, *A New Economic View of American History* (1979).

13. Fogel y Engerman, *Time on the Cross*, I, pp. 5-6. Entre las numerosas críticas adversas señalaré simplemente: David Brion Davis, «Slavery and the Post-World War Two Historiography», en *Daedalus*, 103 (1974), pp. 1-16; P. A. David y P. Temin, «Slavery: The Progressive Institution?», en *Journal of Economic History*, XXXIV (1974), pp. 739-783, y, de los mismos autores, «Capitalists Masters, Bourgeois Slaves», en *Journal of Interdisciplinary History*, V (1975), n.º 3, pp. 445-457; T. L. Haskell, «Were Slaves More Efficient? Some Doubts About "Time on the Cross"», en *The New York Review of Books*, XXI (19 septiembre 1974), n.º 14, pp. 38-42, y, especialmente, el número dedicado por la revista *Explorations in Economic History* —12, octubre 1975, n.º 4— a recoger las contribuciones a un simposio sobre *Time on the Cross*, entre las que destaca el extenso trabajo de Richard Sutch, «The Treatment Received by American Slaves: A Critical Review of the Evidence Presented in *Time on the Cross*» (pp. 335-438), donde se hallará, además, una detallada referencia a todas las reseñas y críticas aparecidas anteriormente.

14. Este párrafo se basa esencialmente en R. L. Andreano, ed., *The New Economic History. Recent Papers on Methodology*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1970; R. W. Fogel, «The New Economic History. Its Findings and Methods», en *Economic History Review*, 2.ª serie, XIX (1966), pp. 643-656; del propio Fogel, «The Reunification of Economic History with Economic Theory», en *American Economic Review*, LV (1965), n.º 2, pp. 92-97; del mismo, «The Specification Problem in Economic History», en *Journal of Economic History*, XXVII (1967), pp. 283-308 (y la correc-

ción en XXVIII, 1968, p. 126). La mejor síntesis publicada en castellano es la de Gonzalo Anes, «La "nueva historia económica" o "historia econométrica" y sus métodos», en *Anales de Economía*, enero-diciembre 1969 (1971), pp. 239-262. La de Donald Mc Closkey, «La nueva historia económica», en *Revista española de economía*, n.° 2 (mayo-agosto 1971), pp. 10-33, está tan mal traducida que apenas resulta inteligible, y la de Maurice Lévy-Leboyer, «La "New Economic History"», incluida en C. F. S. Cardoso y H. Pérez Brignoli, eds., *Historia económica y cuantificación*, SepSetentas, México, 1976, pp. 69-141, tiene escaso interés. Conviene citar, finalmente, el volumen de Peter D. McClelland, *Causal Explanation in History, Economics and the New Economic History*, Cornell University Press, Ithaca, 1975, no sólo por los problemas que en él se tocan, sino porque contiene una extensa bibliografía (pp. 250-283).

15. J. G. Williamson, *Late Nineteenth-Century American Development. A General Equilibrium History*, Cambridge University Press, Nueva York, 1974. Del propio Williamson y A. C. Kelley, «Writing History Backwards: Meiji Japan Revisited», en *Journal of Economic History*, XXXI (1971), pp. 729-776.

16. La afirmación de Temin se encuentra en su introducción al volumen compilado por él *New Economic History*, p. 8.

17. Sobre las objeciones a la noción de «función de producción» véase G. C. Harcourt, *Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972; un tratamiento elemental, y una buena bibliografía, en D. F. Heathfield, *Funciones de producción*, Vicens Vives, Barcelona, 1974.

18. J. D. Reid, jr., «Understanding Political Events in the New Economic History», en *Journal of Economic History*, XXXVII (1977), pp. 302-328, señala que los nuevos historiadores económicos se han lanzado a investigar en el terreno de la historia política, pero que lo han hecho «con los instrumentos de la vieja caja de herramientas neoclásica, y estas herramientas no bastan» (p. 302).

19. La cita de North procede de «Law, Property Rights, Legal Institutions and the Performance of Economies», en M. Flinn, ed., *Proceedings of the Seventh International Economic History Congress*, Edinburg University Press, Edimburgo, 1978, p. 211 (hay trad. cast. del trabajo de North en el volumen de varios autores titulado *Historia económica. Nuevos enfoques y nuevos problemas*, Crítica, Barcelona, 1981).

20. Douglass C. North y Robert P. Thomas, *The Rise of the Western World. A New Economic History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI).

21. Henri Lepage, *Mañana, el capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 107.

22. E. L. Jones, *The European Miracle. Environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981 (en contraste, véase, por ejemplo, E. L. Jones, *Agriculture and the Industrial Revolution*, Basil Blackwell, Oxford, 1974). William H. McNeill, *The Human Condition. An Ecological and Historical View*, Princeton University Press, Princeton, 1980 (lo de la revolución y la tiranía del mercado en p. 72).

Capítulo 11. — LA RECONSTRUCCIÓN. III: LA ESCUELA DE *ANNALES*

1. Estas páginas se basan, ante todo, en el contacto desde hace más de veinticinco años, con *Annales*, a la vez que con la obra historiográfica de los miembros más destacados de la escuela. Se han usado también, en mayor o menor medida, informaciones tomadas de una bibliografía que comienza a ser extensa. Para empezar, puede recurrirse al artículo «Annales» en Jacques Le Goff, ed., *La nouvelle histoire*, CEPL, París, 1978, pp. 26-33, escrito por Jacques Revel y Roger Chartier, y que es una buena introducción a la historia de la «escuela». Complementariamente: los índices de los *Annales* de 1929 a 1948, por M.-A. Arnould (Association Marc Bloch, París,

1953), y de 1949 a 1968, por Tenenti (A. Colin, París, 1972), y Hans-Dieter Mann, *Lucien Febvre, la pensée vivante d'un historien*, A. Colin, París, 1971; Maurice Aymard, «The Annales and French Historiography (1929-1972)», en *Journal of European Economic History*, I (1972), pp. 491-511; J. Topolsky, *Metodologia della ricerca storica*, Il Mulino, Bolonia, 1975, pp. 179-186; M. Cedronio, F. Díaz, C. Russo, *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Guida, Nápoles, 1977; Traian Stoianovich, *La scuola storica francese. Il paradigma delle «Annales»*, Isedi, Milán, 1978; Robert Forster, «Achievements of the Annales School», en *Journal of Economic History*, XXXVIII (1978), pp. 58-76; Jean Glénisson, «France», en G. G. Iggers y H. T. Parker, *International Handbook of Historical Studies*, Methuen, Londres, 1979; A. Burguière, «Histoire d'une histoire: la naissance des Annales», en *Annales*, 34 (1979), pp. 1.347-1.359; J. Revel, «Histoire et sciences sociales: les paradigmes des Annales», en *ibid.*, pp. 1.360-1.376. El propio texto de Revel y Chartier es revelador de la incapacidad que los miembros de la escuela tienen para definir su «programa», más allá de la trivialidad de la «unidad de las ciencias del hombre» y de alguna otra fórmula igualmente vacía de contenido real.

2. Véase, además de los textos citados anteriormente, las observaciones de Alain Guerreau, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Le Sycomore, París, 1980, pp. 121-125 y 142-143. El texto de Febvre de 1941, «Vivir la historia: palabras de iniciación», en *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1970, pp. 37-58; la frase citada en p. 39 (y en p. 19 de la edición original francesa: *Combats pour l'histoire*, A. Colin, París, 1953). La influencia de Berr y de Durkheim sobre la etapa inicial es señalada generalmente: Topolsky, M. del Treppo en la introducción al libro de Cedronio, Díaz y Russo, etc. Sobre la actitud histórica de Berr puede iluminarnos lo que nos dice Finley en *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Chatto and Windus, Londres, 1980 (traducción castellana en Crítica, Barcelona, 1982), cuando nos explica que la afirmación de Toutain de que había que abandonar teorías e hipótesis para hacer una narración «objetiva», ceñida a los documentos, fue aplaudida por Berr, y le llevó a encomendarle el volumen sobre economía antigua en la colección *L'évolution de l'humanité*. El resultado fue que Toutain apenas encontró rastros de la esclavitud antigua.

3. El propio Braudel —en su prólogo a T. Stoianovich, *La scuola storica francese. Il paradigma delle Annales*, pp. 13-15— admite la oportunidad que para el ascenso de la escuela se derivó de la quiebra universitaria de 1968. El texto de Burguière es el citado en la nota 1. Para un intento de recuperación de Simiand —un Simiand debidamente esterilizado de cualquier rasgo socialista—, véase M. Lévy-Leboyer, «L'heritage de Simiand: prix, profit et termes d'échange au XIX^e siècle», en *Revue Historique* (1970), pp. 77-120.

4. No basta, por ello, estudiar el texto póstumo de Bloch, preparado para la publicación por Febvre en 1949: *Apologie pour l'histoire*, infielmente traducida como *Introducción a la historia* —en una versión que, salvo esta traición al título original, es excelente— Fondo de Cultura Económica, México, 1952. Sería necesario compilar todos sus artículos y, muy especialmente, publicar sus cartas. Pero no existe un estudio adecuado del incómodo Bloch, al lado de la «Febvrelatría». La frase de Febvre sobre la *Apologie* procede de *Combats pour l'histoire*, p. 424.

5. Febvre, *Combats pour l'histoire*, pp. 7, 22, 58 y *passim*. Guerreau, *Le féodalisme*, pp. 142-153.

6. Bloch, *Introducción a la historia*, p. 40, y Febvre, *Combats pour l'histoire*, pp. 14 y 20.

7. Febvre, *Combats pour l'histoire*, pp. 31-32. La frase sobre el cambio procede del «Manifiesto de las nuevas *Annales*».

8. F. Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, I, pp. XVII-XVIII. Véase, sobre esto, la reseña de John Elliott en *The New York Review of Books*, XX (3 mayo 1973), n.° 7,

pp. 25-28, y S. Kinser, «Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel», *American Historical Review*, 86 (1981), n.º 1, pp. 63-105.

9. Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, París, 1969, pp. 23-24 y 48-49.

10. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, A. Colin, París, 1979, I, pp. 8-9. Resulta interesante comparar la formulación que aparece en estas páginas con la que figuraba en su versión primitiva, en *Civilisation matérielle et capitalisme, XV^e-XVIII^e siècle*, A. Colin, París, 1967, I (único publicado), pp. 10-11. Que el texto del volumen sea sensiblemente igual, pero que hayan cambiado su planteamiento teórico y, lo que es más revelador, su título, que adopta ahora una estructura trinitaria, en lugar de la binaria de la edición de 1967, es un ejemplo más de estas justificaciones «teóricas» *a posteriori* de una estructura fundamentalmente literaria —de ordenación del material— que encontrábamos al comparar *El Mediterráneo* y *Écrits sur l'histoire*.

11. Braudel, *Civilisation matérielle*, III, pp. 537-548.

12. Que la base misma de la escuela de *Annales* sea un funcionalismo es algo que plantea Traian Stoianovich —en su delirante visión de la historia de la historia como una sucesión de tres «paradigmas», el tercero de los cuales es la historia «estructural-funcional» que practica la gente de *Annales*— y que el propio Braudel parece admitir en el prólogo (T. Stoianovich, *La scuola storica francese. Il paradigma delle Annales*, p. 23-35 y 210). Las afirmaciones siguientes de Braudel proceden de «Fernand Braudel, intervista a cura di Marco d'Eramo», en *Mondoperaio. Rivista mensile del Partito Socialista Italiano*, 5 (maggio 1980), pp. 133-142.

13. El texto sobre realeza y ambigüedad sexual es un artículo de D. A. Miller publicado en el número monográfico que *Annales* dedicó al tema «Historia y estructura» —26 (1971), n.º 3-4—, que contiene otras muchas perlas como ésta (la cita concreta se encontrará en pp. 647-648). Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, París, 1975. Véanse, por ejemplo, las páginas sobre «despiojamiento y gestos de higiene» (pp. 203-206), las andanzas eróticas de Pierre Clergue (pp. 222 ss.) y la reducción del problema a «la *domus* en este mundo y el paraíso en el otro» (p. 623).

14. El propio Fernand Braudel, en la entrevista publicada en *Mondoperaio* que se ha citado anteriormente, reconoce que, en los últimos diez años, *Annales* ha pasado a ser menos interesante y que «el valor de los textos ha disminuido».

15. La gloriosa afirmación de Le Roy Ladurie surgió contestando a una encuesta sobre «Comment l'informatique bouleverse les sciences humaines» en *Le Nouvel Observateur*, n.º 182 (8-14 mayo 1968), pp. 310-312; pero el hombre no pudo resistir la tentación de reproducirla en *Le territoire de l historien*, I, Gallimard, París, 1973, p. 14. En Pierre Chaunu, *Histoire Science Sociale*, París, 1974, se pueden encontrar páginas sobre el aborto, el abandono de la religión y otras formas de degeneración moderna, con frases tan expresivas como «la vida, el amor, la muerte, las palabras y los gestos, todo lo esencial de una civilizacion», etc. (p. 77). Por lo que respecta al libro dirigido por Jacques Le Goff, *La nouvelle histoire*, Retz, París, 1978, no todo en él es malo —hay excelentes artículos de Vilar o de Bois, por ejemplo—, pero su galocentrismo es escandaloso y conduce a no ver como nuevo y válido más que lo que procede de *Annales*. De la «otra» historiografía francesa se hablará cuando nos refiramos al marxismo.

16. Guy Chaussinand-Nogaret, «Aux origines de la révolution: noblesse et bourgeoisie», en *Annales*, 30 (1975), pp. 265-278. Las tesis de este artículo han sido desarrolladas en el libro del propio autor *La noblesse au XVIII^e siècle. De la Féodalité aux Lumières*, Hachette, París, 1976, del cual puede verse una dura crítica de P. Goujard, en *Annales Historiques de la Révolution Française*, 49 (1977), pp. 103-118. Las citas de Marc Ferro se hacen sobre su más reciente, y transparente, publicación: *L'Occident*

devant la Révolution soviétique. L'histoire et ses mythes, Complexe, Bruselas, 1980. Las de Braudel proceden, a la vez, de la entrevista en *Mondoperaio* y de la conclusión del volumen III de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*.

Capítulo 12. — EL MARXISMO EN EL SIGLO XX. I: DESNATURALIZACIÓN Y DOGMATISMO

1. Ante el temor a morir sepultado bajo el peso de una bibliografía desbordante, el autor anuncia su propósito de limitarse en estos dos últimos capítulos a una indicación de títulos fundamentales, que no son siquiera aquéllos en que se ha basado realmente al escribir. Para la evolución británica, y prescindiendo de la copiosa literatura sobre la coyuntura económica, véase la excelente síntesis de historia del movimiento obrero de E. H. Hunt, *British Labour History, 1815-1914*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1981, pp. 295-338; J. R. Hay, *The Origins of the Liberal Welfare Reforms, 1906-1914*, Macmillan, Londres, 1975, con una amplia referencia a la bibliografía sobre el tema; E. P. Thompson, *William Morris. Romantic to Revolutionary*, Merlin Press, Londres, 1977²; E. J. Hobsbawm, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Crítica, Barcelona, 1979 (en especial los ensayos sobre los fabianos —pp. 244-268—, sobre la aristocracia obrera —pp. 269-316— y sobre las tendencias del movimiento obrero británico desde 1850 —pp. 317-351—); Stanley Pierson, *Marxism and the Origins of British Socialism. The Struggle for a New Consciousness*, Cornell University Press, Ithaca, 1973, pp. 246-271; A. M. McBriar, *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966 (en pp. 60-72 se encontrarán interesantes noticias acerca de la concepción evolucionista de la historia) o las breves e inteligentes páginas que dedica al tema George Rudé en *Revuelta popular y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 214-224. Un tema como el de la «aristocracia obrera», por ejemplo, ha dado lugar a toda una literatura difícil de resumir aquí. Como ejemplo pueden servir los artículos publicados en la revista *Social History* por Musson (I, 1976, n.º 3, pp. 335-356, y réplica de J. Foster, en pp. 357-366), Reid (III, 1978, n.º 3, pp. 347-361), Moorhouse (III, 1978, n.º 1, pp. 61-82; IV, 1979, n.º 3, pp. 481-490, respuesta de Reid en 491-493, y VI, 1981, n.º 2, pp. 229-233), y McLennan (VI, 1981, n.º 1, pp. 71-81, con lista bibliográfica). O la visión de conjunto de John Field, «British Historians and the Concept of Labor Aristocracy», en *Radical History Review*, 19 (1978-1979), pp. 61-85.

2. Sobre la evolución política en Alemania y el crecimiento de la socialdemocracia: Franz Mehring, *Storia della socialdemocrazia tedesca*, Riuniti, Roma, 1974, III, pp. 1.381-1.399; Michael Balfour, *Guillermo II*, Cid, Madrid, 1968, pp. 361-371. Sobre Bernstein se ha empleado fundamentalmente: Bo Gustafson, *Marxismo y revisionismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975, complementado con Pierre Angel, «Estado y sociedad burguesa en el pensamiento de Bernstein», y Vernon L. Lidtke, «Las premisas teóricas del socialismo de Bernstein», en Aldo Zanardo, ed., *Historia del marxismo contemporáneo*, I: *La socialdemocracia y la segunda internacional*, Avance, Barcelona, 1976, pp. 181-225 y 227-252, e Iring Fetscher, «Bernstein y el reto a la ortodoxia», en *Historia del marxismo*, 4: *El marxismo en la época de la IIª Internacional* (2), Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 165-213. Su obra, en la edición: Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz Nachf., Berlín, 1973 (reproducción de la edición de 1921) —hay traducción castellana, con el título *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Claridad, Buenos Aires, 1966). Sobre la práctica política de los partidos integrantes de la Segunda Internacional en estos años: Julius Braunthal, *Geschichte der Internationale*, Dietz Nachf., Berlín, 1978³, I, pp. 263-290, y James Joll, *The Second International, 1889-1914*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974², pp. 77-107. Sobre las cartas de Engels: Gustav Mayer, *Friedrich Engels: una biografía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 806-

815; Rodolfo Mondolfo, *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, Raigal, Buenos Aires, 1956, *passim*; Gustafson, *Marxismo y revisionismo*, pp. 47-100. Para una interpretación mucho más amplia —demasiado amplia— del término revisionismo, véase el volumen colectivo: Leopold Labedz, ed., *Revisionismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968.

3. Rudolf Hilferding, *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1963, quien introduce también el tema del imperialismo. No me interesa entrar aquí en la compleja cuestión del imperialismo, sino observar cómo es usado por Rosa Luxemburg para explicar por qué el capitalismo ha logrado obviar hasta entonces el peligro de las crisis (*La acumulación de capital*). Sobre el caso concreto del revisionismo en Italia, que puede servir de buen ejemplo de su rechazo fuera de Alemania, y sobre la forma en que la ortodoxia se había convertido en condición de una práctica reformista: Gaetano Arfé, *Storia del socialismo italiano, 1892-1926*, Einaudi, Turín, 1965², pp. 83-110; Gastone Manacorda, *Il socialismo nella storia d'Italia*, Laterza, Bari, 1970, I, pp. 299-316, comentando un texto de Turati, G. Are, *Economia e politica nell'Italia liberale, 1890-1915*, Il Mulino, Bolonia, 1974, pp. 43-62, a lo que se pueden añadir algunas ideas de Stefano Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale. Il caso italiano: 1880-1900*, La Nuova Italia, Florencia, 1972. Uso el manifiesto antirrevisionista de Kautsky en la vieja versión de Pablo Iglesias y J. A. Mella: Carlos Kautsky, *La doctrina socialista*, Claridad, Buenos Aires, 1966. Las críticas a las concepciones sobre el materialismo histórico expuestas en 1927 proceden de Karl Korsch, *Il materialismo storico. Antikautsky*, Laterza, Bari, 1971, *passim*. R. J. Geary, «Defensa y deformación del marxismo en Kautsky», en Zanardo, *Historia del marxismo contemporáneo*, pp. 131-166. David Abraham, *The Collapse of the Weimar Republic. Political Economy and Crisis*, Princeton University Press, Princeton, 1981. La cita final del párrafo es de Christian Gneuss, «El precursor: Eduard Bernstein», en Labedz, ed., *Revisionismo*, pp. 37-55 (cita literal de p. 55).

4. Sobre estos aspectos: Franco Andreucci, «La difusión y vulgarización del marxismo», en *Historia del marxismo*, 3: *El marxismo en la época de la IIª Internacional (1)*, Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 13-88, aunque con alguna reserva respecto del esquema, demasiado elemental, sobre difusión geográfica del marxismo. Para el caso de la Argentina, punto de entrada del marxismo en América Latina, véase: Leonardo Paso, «Introducción de las ideas de Marx y Engels en la Argentina», en Emilio Troise *et al.*, *Federico Engels nuestro contemporáneo*, Centro de Estudios, Buenos Aires, 1971, pp. 115-194; José Ratzer, *Los marxistas argentinos del 90*, Pasado y Presente, Córdoba, 1969, y J. P. Barreiro, «La influencia de Bernstein en las ideas de Juan B. Justo», en E. Bernstein, *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Claridad, Buenos Aires, 1966, pp. 159-205. Sobre el escaso conocimiento del pensamiento marxista, Maurice Dommanget, *L'introduction du marxisme en France*, Rencontre, Lausanne, 1969, pp. 17-32; Bo Gustafson, *Marxismo y revisionismo*, pp. 33-39. Sobre Labriola: Valentino Gerratana, «Antonio Labriola y la introducción del marxismo en Italia», en *Historia del marxismo*, 3: *El marxismo en la época de la IIª Internacional (1)*, pp. 185-236. Se ha usado la edición de Gerratana y Guerra: Antonio Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, Riuniti, Roma, 1968, donde se encontrarán trabajos de divulgación, como «Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare» y escritos contra Bernstein y el revisionismo. Sobre Plejánov: Samuel H. Baron, *Plejánov. El padre del marxismo ruso*, Siglo XXI, Madrid, 1976. Uno de sus escritos contra Bernstein, «Bernstein y el materialismo», puede leerse en Plejánov, *El materialismo histórico*, Akal, Madrid, 1975, pp. 129-152. Trabajos de divulgación-codificación semejante son, por ejemplo, los de Franz Mehring, *Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos*, Pasado y presente, Córdoba, 1976.

5. Uso la edición en lengua francesa, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1956, y la versión,

todavía más compacta, «De la philosophie de l'histoire», en G. Plejánov, *Les questions fondamentales du marxisme*, Éditions Sociales, París, 1947, pp. 151-178.

6. Se han empleado los dos estudios fundamentales sobre Bujarin: A. G. Löwy, *El comunismo de Bujarin*, Grijalbo, Barcelona, 1973 (se hace una cita literal de p. 128 sobre la importancia de los textos de Bujarin y Preobrazhenski en la formación de los jóvenes comunistas), y Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution. A Political Biography, 1888-1938*, Vintage Books, Nueva York, 1975 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI), pp. 107-122, donde se analiza el libro de Bujarin como aproximación a la sociología y se señalan los elogios de Sorokin, entonces todavía en Rusia, y los posteriores de sociólogos norteamericanos. También: Sidney Heitman, «Entre Lenin y Stalin: Nikolai Bukharin», en Labedz, ed., *Revisionismo*, pp. 111-131, Mario Teló, «Bucharin: economia e politica nella costruzione del socialismo», en *Storia del marxismo*, III: *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale (I)*, Einaudi, Turín, 1980, pp. 657-695; Michael Lowy, *Dialectique et révolution*, Anthropos, París, 1973, pp. 152-160. La cita de Gramsci procede de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Turín, 1955, p. 126 (a la crítica del manual se dedican las pp. 117-168).

7. Michal Reiman, *La nascita dello stalinismo*, Riuniti, Roma, 1980; la cita literal, de p. 188 (traducción castellana en Crítica, Barcelona, 1982). De nada sirven planteamientos «biográficos» como los de Isaac Deutscher, *Stalin. Una biografía política*, Edima, Barcelona, 1967. Y menos todavía, las elucubraciones de Roy Medvedev, *Le stalinisme. Origines, histoire, consequences*, Seuil, París, 1972, libro excesivamente jaleado por la crítica de occidente, que difícilmente puede admitirse como una obra «marxista», pese a lo que diga Haupt en el prólogo, como lo demuestra que todo lo que puede aportar acerca de las ciencias sociales sean denuncias de las «falsificaciones» de los historiadores, que sólo se explican en el terreno de la moral. Lo del «carácter de partido» intenta ser una traducción del difícilmente traducible sustantivo «partiinost», que los diccionarios vierten como «espíritu de partido, pertenencia al partido, partidismo».

8. Todo este apartado resume el excelente libro de John Barber, *Soviet Historians in Crisis, 1928-1932*, Macmillan, Londres, 1981.

9. De la copiosa bibliografía sobre estos temas se han hecho servir los siguientes títulos. Sobre la cuestión china: Rudolf Schlesinger, *L'Internazionale comunista e la questione coloniale*, De Donato, Bari, 1971, pp. 89-169; M. N. Roy, *Revolución y contrarrevolución en China*, Roca, México, 1972; C. Brandt, B. Schwartz y J. K. Fairbank, *Historia de la China comunista*, AHR, Barcelona, 1957; Isaac Deutscher, *The Profet Unarmed. Trotsky: 1921-1929*, Oxford University Press, Londres, 1970, pp. 316-338; E. Varga, *Problemas fundamentales de la economía y de la política del imperialismo*, Cartago, Buenos Aires, 1959, pp. 331-347. Sobre el «modo de producción asiático», la excelente síntesis de Gianni Sofri, *El modo de producción asiático. Historia de una controversia marxista*, Península, Barcelona, 1971, además de diversas compilaciones, como: *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique*, Nouvelle Critique, París, 1967 (*Recherches Internationales*, n.º 57-58); *Sur le «mode de production asiatique»*, Éditions Sociales, París, 1969 (hay una traducción española parcial de estas dos compilaciones publicada por Akal); Godelier, Marx, Engels, *El modo de producción asiático*, Eudecor, Córdoba, 1966; Roger Bartra, ed., *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, Era, México, 1975[3]

10. Las dos citas de manual proceden de S. V. Sychov, *El objeto del materialismo histórico. La formación económico social*, Ediciones Suramérica, Bogotá, 1969, pp. 38-39 y 66. El folleto contiene instrucciones para los propagandistas que han de hacer conferencias sobre estos temas ante auditorios populares y se asemeja a los sermonarios católicos en muchos aspectos. En otro de la misma serie, el de P. Rogachov y M. Sverdlin sobre *El papel de las masas populares y el de la personalidad en la historia* (Suramérica, Bogotá, 1969), se aconseja al propagandista que impregne su con-

ferencia de material crítico, y se le aclara enseguida que ello se refiere, como quería Lenin, a «la lucha irreconciliable contra la ideología burguesa» (p. 9). Es seguro que Lenin, a los cincuenta años de la revolución, aconsejaría dirigir la crítica contra algo más que la «ideología burguesa». Por lo que se refiere a las historias oficiales de la revolución, su carácter positivista es tan visible en la vieja *Historia de la revolución rusa*, preparada bajo la dirección de M. Gorki, V. Molotof, K. Vorochilof, S. Kirof, A. Chdanof (*sic*) y J. Stalin (tomo I, Europa-América, Barcelona, 1938), como en la más reciente *Historia de la gran revolución socialista de octubre* (Castellote, Madrid, 1976), que se nos presenta como «un trabajo colectivo de los científicos del Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de la URSS» (p. 7). La comparación entre ambas se presta a curiosas observaciones sobre la continuidad; pero basta tomarlas al lado de la *Historia socialista de la revolución francesa* de Jaurès, por ejemplo, para descubrir al instante que Jaurès estaba mucho más cercano al marxismo que los redactores de cualquiera de éstas. La cita final es de R. V. Vyatkin y S. L. Tikhvinsky, «Some Questions of Historical Science in the Chinese People's Republic», reproducido en Albert Feuerwerker, ed., *History in Communist China*, MIT, Cambridge (Mass.), 1969, pp. 331-335.

11. Para una relación de las direcciones de trabajo y de los principios de la «escuela polaca de investigación histórica», véase Andrzej F. Grabski, «Poland», en G. G. Iggers y H. T. Parker, eds., *International Handbook of Historical Studies. Contemporary Research and Theory*, Methuen, Londres, 1979, pp. 301-324. De Kula se han usado *Problemas y métodos de la historia económica*, Península, Barcelona, 1973 (citas de las pp. 78-80 y 46, respectivamente), y *Teoría económica del sistema feudal*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974. La crítica a esta última obra procede de Alfons Barceló, «Crítica al model de Kula», en *Recerques*, 6 (1976), pp. 33-49 (la cita literal de p. 41). De Topolski, *Metodologia della ricerca storica*, Il Mulino, Bolonia, 1975 (cita de la p. 343, donde se encontrará un precioso diagrama que ilustra esta necedad neciamente). No sorprenderá demasiado que Topolski ponga el marxismo en el capítulo de la «reflexión dialéctica»... en compañía de Toynbee (pp. 236-239). También *La nascita del capitalismo in Europa. Crisi economica e accumulazione originaria fra XIV e XVII secolo*, Einaudi, Turín, 1979 (cita de la p. 307). Resulta evidente, por esta cita, que Topolski no comprende el concepto marxiano de acumulación. De todas formas, es justo señalar que en el libro hay análisis parciales lo suficientemente interesantes como para no condenarlo sin más.

12. No estoy demasiado de acuerdo, como se verá, con los esquemas adoptados por Perry Anderson en *Sur le marxisme occidental* —ni creo que haya tal cosa como un «marxismo occidental»—, Maspero, París, 1977. De Althusser se han utilizado: *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1968[2]; *Réponse a John Lewis*, Maspero, París, 1973; «Per un concetto di storia», en *Critica marxista*, 4 (1966), n.° 1, pp. 110-136 (cita de p. 111), y la obra en colaboración con É. Balibar, *Lire le Capital*, Maspero, París, 1969-1970, 2 vols. Entre los principales trabajos de sus discípulos: Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1971[6]; Nicos Poulantzas, *Fascisme et dictature*, Maspero, París, 1970; Étienne Balibar, *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Laia, Barcelona, 1976. Sobre su pensamiento: *Dialectique marxiste et pensée structurale. Tables rondes à propos des travaux d'Althusser*, CCES, París, 1967 (con intervenciones de Vilar, Fraenkel, Paris, Pullberg y Chatelet); E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, Merlin Press, Londres, 1978 (trad. cast. del ensayo que da título al volumen en Crítica, Barcelona, 1981: *Miseria de la teoría*); Manuel Cruz, *La crisis del stalinismo: el «caso Althusser»*, Península, Barcelona, 1977; P. Vilar, «Histoire marxiste, histoire en construction», *Annales*, 28 (1973), pp. 165-198. Los escritos de los dos sociólogos ingleses a que se alude son: Barry Hindess y Paul Q. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1975 (hay traducción española,

publicada por Península), y *Mode of Production and Social Formation. An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production*, Macmillan, Londres, 1977.

13. El texto de Samir Amin aludido se publica como introducción a Boubacar Barry, *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*, Maspero, París, 1972 (la lista de modos de producción en pp. 11-12). Para más detalles de la concepción samiraminiana véase su *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Anthropos, París, 1971², especialmente pp. 163-168. Los dos volúmenes de la gran obra de Perry Anderson publicados hasta hoy: *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, Londres, 1974, y *Lineages of the Absolutist State*, ibid. (hay traducción española de ambos, publicada por Siglo XXI). Para una crítica relativamente favorable, hecha desde un enfoque más bien sociológico, R. Porter y C. R. Whittaker, «States and estates», en *Social History*, I (1976), n.º 3, pp. 367-376.

14. Las consideraciones sobre André Gunder Frank se hacen especialmente sobre su obra *La acumulación mundial, 1492-1789*, Siglo XXI, Madrid, 1979; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-system*, I: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York, 1974; *The Modern World-system*, II: *Mercantilism and the Consolidation of the European World-economy, 1600-1750*, Academic Press, Nueva York, 1980; *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979 (citas de las pp. 223-224, «Class formation in the capitalist world-economy»). Se han tenido también en cuenta las críticas de Robert Brenner: «Los orígenes del capitalismo: crítica del marxismo neosmithiano», en *En Teoría*, 3 (oct.-dic. 1979), pp. 57-166, y de Edward J. Nell, «Población, revolución de los precios y acumulación primitiva. Notas sobre los orígenes del capitalismo», en *Investigaciones Económicas*, 7 (sept.-dic. 1978), pp. 5-26. Las noticias sobre la introducción del tema de los ciclos proceden de James E. Cronin, «Processes of the World System», en *Journal of European Economic History*, 9 (1980), n.º 2, pp. 501-503.

Capítulo 13. — EL MARXISMO EN EL SIGLO XX. II: DESARROLLO Y RENOVACIÓN

1. Se ha usado el libro de Lenin por la traducción de José Laín Entralgo: V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación de un mercado interior para la gran industria*, Ariel, Barcelona, 1974. Sobre la preparación de esta obra: Louis Fischer, *La vie de Lénine*, Union Générale d'Éditions, París, 1971, I, pp. 49-52, y Nadezhda Krupskaya, *Memories of Lenin*, Panther, Londres, 1970, pp. 32-38. La influencia del libro de Lenin es clara, por ejemplo, en los planteamientos del Emilio Sereni de *Capitalismo y mercado nacional* (Crítica, Barcelona, 1980).

2. La literatura biográfica sobre Jaurès es abundante. Para juzgar su exacta posición política respecto del marxismo: Madeleine Reberioux, «Jean Jaurès y el marxismo», en A. Zanardo, ed., *Historia del marxismo contemporáneo*, I: *La socialdemocracia y la II Internacional*, Avance, Barcelona, 1976, pp. 435-470. He usado *Idéalisme et matérialisme dans la conception de l'histoire* y la réplica de Lafargue en una edición sin año, presumiblemente de hacia 1895, de Lille, Imp. Ouv. P. Lagrange (las citas literales de Lafargue de pp. 44-45). Hay una traducción castellana de estos dos textos: Juan Jaurés (*sic*) y Pablo Lafargue, *El concepto de la historia. Controversia*, Presa, Barcelona, s. d. *La Historia socialista de la revolución francesa* se ha empleado en la versión castellana publicada por Sempere, Valencia, 1906, 4 vols. Charles Rappoport, estudiando a Jaurès como historiador (*Jean Jaurès*, Rivière, París, 1925³, p. 137), dirá: «Jaurès ha sido clasificado como idealista. Pero basta con leer su *Historia de la revolución* para convencerse de que ningún historiador marxista ha estudiado tan completamente "la base" económica de la revolución como Jaurès». Para una versión un tanto descolorida —y un tanto parapolicíaca, como suele ser siempre

la de la *social history*, preocupada por descifrar por qué los obreros se dedican a huelgas y otras formas de «conducta desordenada»— de la actuación de Jaurès en relación con el movimiento obrero: Joan Wallach Scott, *The Glassworkers of Carmaux*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1974. Se ha usado también la compilación, presentada por Vicent Auriol, *Jean Jaurès*, PUF, París, 1962 (en pp. 149-175, «Jaurès historien», por Jacques Godechot), y Jean Jaurès, *Los orígenes del socialismo alemán*, Laia, Barcelona, 1974.

3. Utilizo la traducción parcial de sus obras hecha en castellano con el título de *Fluctuaciones económicas e historia social*, Tecnos, Madrid, 1962. La cita literal de p. 17. Las afirmaciones programáticas de una tercera vía en «1848, 1830, 1789: tres fechas de la historia de la Francia moderna», incluido en este volumen, pp. 463-478. Pueden matizarse con otras en *Histoire économique et sociale de la France*, II, PUF, París, 1970, pp. XIII-XV (en la conclusión, en pp. 693-740). La capacidad de Labrousse para ir todavía más lejos, para situar las ideas en el contexto de la evolución económica y social, se puede ver en un texto muy valioso y poco conocido, editado a partir de los apuntes de clase de sus alumnos, al parecer corregidos: *Le mouvement ouvrier et les idées sociales en France de 1815 à la fin du XIX^e siècle*, CDU, París, 1948.

4. Este párrafo sintetiza una copiosa literatura, que no es más que una ínfima parte de la existente. Para la escuela de Frankfurt se ha utilizado el indispensable libro de Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Taurus, Madrid, 1974, y Alfred Schmidt, *Oltre il materialismo storico. La Scuola di Francoforte e la storia*, Laterza, Bari, 1981. La afirmación de Lukács procede de una entrevista concedida en 1968, pero que pidió que no se publicara hasta después de su muerte —lo que aleja toda sospecha de insinceridad en su petición de que se deje de hablar de esos «clásicos de la herejía» de los años veinte, para preocuparse de los problemas de hoy. «Lukács on his Life and Work», en *New Left Review*, n.º 68 (julio-agosto 1971), pp. 49-58 (la cita de p. 51). Sobre Lukács se han usado, además: G. Lichtheim, *Lukács*, Grijalbo, Barcelona, 1973; Marzio Vacatello, *György Lukács*, Península, Barcelona, 1977; Fritz J. Raddatz, *Georg Lukács*, Alianza Editorial, Madrid, 1975; H. H. Holz, L. Kofler y W. Abendroth, *Conversaciones con Lukács*, Alianza Editorial, Madrid, 1969; varios autores, *Lukács*, Jorge Álvarez, Buenos Aires, 1969 (con una infortunada contribución de Kostas Axelos donde se califica *El asalto a la razón* de «lamentable [...] homenaje "filosófico" al genio de Stalin», p. 43); Istvan Mészáros, ed., *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*, Universidad Nacional Autónoma, México, 1973. La edición de *Historia y consciencia de clase* usada es la de Grijalbo, Barcelona, 1975 (con el prólogo crítico de 1967). Sobre Korsch y Lukács conjuntamente: Lubomír Sochor, «Lukács e Korsch: la discussione filosofica degli anni venti», en *Storia del marxismo*, 3: *Il marxismo nell'età della terza internazionale (1)*, Einaudi, Turín, 1980, pp. 697-752. Sobre Korsch: Serge Bricianer, «Karl Korsch (1886-1961). Un itinéraire marxiste», introducción a la antología de escritos políticos *Marxisme et contre-révolution*, Seuil, París, 1975, el extenso estudio preliminar de Gian Enrico Rusconi a la edición italiana de *Il materialismo storico*, Laterza, Bari, 1971, y la entrevista sostenida con su esposa, Hedda Korsch, «Memories of Karl Korsch», en *New Left Review*, n.º 76 (nov.-dic. 1972), pp. 35-45 (una cita literal, la de las últimas palabras del párrafo, de p. 45).

5. Estos párrafos se basan esencialmente en una lectura personal de la obra de Gramsci, y en especial de los *Quaderni del carcere*, editados originalmente en seis volúmenes a los que se dio los títulos convencionales de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, *Gli intelettuali e l'organizzazione della cultura*, *Il Risorgimento*, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*, *Letteratura e vita nazionale* y *Passato e presente*, y publicados más tarde en una edición crítica de Valentino Gerratana, que respeta la estructura original de los cuadernos: *Quaderni del carcere*, Einaudi, Turín, 1975, 4 vols. Las citas literales son de *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Turín, 1955^6, p. 39, y *Passato e presente*,

Einaudi, Turín, 1954⁴, p. 175, 201 y 59. Se ha empleado también A. Gramsci, *La questione meridionale*, Riuniti, Roma, 1972³. De la copiosa literatura sobre Gramsci, sobre todo dos biografías: Giuseppe Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, Península, Barcelona, 1968, y John M. Cammet, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press, Stanford, 1967. Muy poco, en cambio, de la literatura interpretativa. Una buena compilación de ella en F. Fernández Buey, ed., *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1977. Con menos convicción: Hugues Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, PUF, París, 1972; Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Riuniti, Roma, 1972; P. Togliatti *et al.*, *Gramsci y el marxismo*, Proteo, Buenos Aires, 1965, etc.

6. Véase el conjunto de entrevistas con historiadores marxistas reunidas en el volumen de Ottavio Cecchi, ed., *La ricerca storica marxista in Italia*, Riuniti, Roma, 1974. Las citas proceden de la mantenida con Renato Zangheri, «Rinnovamento storiografico e prospettiva socialista», pp. 137 y 143. Complementariamente, el volumen de De Rosa, Romeo y Zangheri, preparado por S. Zaninelli, *La storiografia economica italiana degli ultimi vent'anni*, Celuc, Milán, 1972. Para una visión de los análisis históricos de la relación norte-sur, véase la antología preparada por Rosario Villari, *Il Sud nella storia d'Italia*, Laterza, Bari, 1972⁴, 2 vols. No hará falta añadir que estoy en absoluto desacuerdo con la ridícula afirmación de Perry Anderson de que Gramsci no ha influido en la vida intelectual del marxismo italiano y que «la tendencia teórica más importante desarrollada en el marxismo italiano de postguerra está en reacción contra toda filiación filosófica de Labriola y Gramsci», refiriéndose a la de Galvano della Volpe. Semejante error es fruto de la identificación por parte de Anderson de marxismo y filosofía (en el sentido más académico del término filosofía).

7. Las afirmaciones de Perry Anderson en *Sur le marxisme occidental*, Maspero, París, 1977, pp. 71-104. Para observar que los nombres de economistas que se citan corresponden a pensadores que han hecho aportaciones valiosas fuera del terreno estricto de su especialización, basta con acudir a libros de Dobb como *El desarrollo económico soviético desde 1917*, Tecnos, Madrid, 1972, o los *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, de que se hablará más adelante; o de Lange como *Papers in Economics and Sociology, 1930-1960*, Academia de Ciencias-Pergamon Press, Varsovia, 1970; o de Kalecki como *Sobre el capitalismo contemporáneo*, Crítica, Barcelona, 1979. Resulta evidente que de la obra de Dobb, o de Gordon Childe, han surgido muchas más ideas que han alcanzado una amplia circulación cultural que de las de hombres como Korsch o Colletti.

8. Este párrafo se basa en dos estudios recientes sobre Childe: Bruce C. Trigger, *Gordon Childe. Revolutions in Archaeology*. Thames and Hudson, Londres, 1980, y Barbara McNairn, *The Method and Theory of V. Gordon Childe. Economic, Social and Cultural Interpretations of Prehistory*, Edinburg University Press, Edimburgo, 1980 (cita de las pp. 2-3). Y en una revisión de las siguientes obras de Childe: *La evolución de la sociedad*, Ciencia Nueva, Madrid, 1965 (cita literal de p. 161); *Progreso y arqueología*, La Pléyade, Buenos Aires, 1973; *Teoría de la historia* (History), La Pléyade, Buenos Aires, 1971; *Introducción a la arqueología*, Ariel, Barcelona, 1972; *De la préhistoire à l'histoire* (What happened in history), Gallimard, París, 1963, y *El naixement de la civilització* (Man Makes Himself), Edicions 62, Barcelona, 1967, así como de diversos textos publicados en *Past and Present*.

9. Karl Marx-Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, Crítica, Barcelona, 1979, cita de la p. 23. Maurice Godelier, *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Estela, Barcelona, 1971. El debate sobre el concepto de «formación económico-social» se inició con un trabajo de Sereni publicado en 1970 y dio lugar a la aparición de una serie de artículos en *Crítica marxista*, 9 (1971), n.º 4, pp. 84-138; 10 (1972), n.º 1, pp. 44-89, y (1972), n.º 4, pp. 54-108. Hay dos compilaciones en lengua española de estos trabajos: *El concepto de «formación económico-social»*, Pasado y presente, Córdoba, 1976², y *La categoría de «formación económica y social»*,

Roca, México, 1973. Para la propuesta de una antropología marxista, véase, además del libro de Godelier citado aquí, L. Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorkum, Assen, 1974, y Maurice Bloch, ed., *Análisis marxistas y antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1977.

10. Un ejemplo interesante, aunque con elementos discutibles, de esta nueva manera de analizar los textos de Marx lo tenemos en la obra del arqueólogo Andrea Carandini, *L'anatomia della scimmia*, Einaudi, Turín, 1979. Al hablar del grupo de historiadores de la República democrática alemana que se dedican al estudio comparado de las revoluciones modernas, quiero destacar el interés de los trabajos teóricos de Manfred Kossok, en los volúmenes colectivos *Studien über dir Revolution* (1969), *Studien zur vergleichenden Revolutionsgeschichte, 1500-1917* (1974), *Rolle und Formen der Volksbewegung im bürgerlichen Revolutionszyklus* (1976), y señalar, con ello, la vaciedad de una distinción entre marxismo «oriental» y «occidental», cuando las fronteras pasan, en realidad, entre la fosilización (que puede ser resultado del dogmatismo, pero también de la vulgarización) y el empleo vivo del marxismo.

11. M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1946 (hay traducción castellana, publicada por Siglo XXI); «Transition from Feudalism to Capitalism», en *Papers on Capitalism, Development and Planning*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1967, pp. 2-16. El «debate» en Rodney Hilton, ed., *La transición del feudalismo al capitalismo*, Crítica, Barcelona, 1977 (basada en la edición inglesa de 1976, con una nueva introducción de Hilton y nuevos trabajos). E. J. Hobsbawm, «The Crisis of the Seventeenth Century», en *Past and Present*, n.º 5 (mayo 1954), pp. 33-53, y n.º 6 (noviembre 1954), pp. 44-65. Trevor Aston, ed., *Crisis in Europe, 1560-1660*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965. Los intentos de plantear una crisis mundial —y, en consecuencia, con orígenes no sociales, sino cósmicos— en Geoffrey Parker y Lesley M. Smith, eds., *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978, en especial en la introducción de los compiladores, pp. 4-5.

12. A. D. Lublinskaya, *La crisis del siglo XVII y la sociedad del absolutismo*, Crítica, Barcelona, 1979. Niels Steensgaard, *The Economic and Political Crisis of the Seventeenth Century*, Nauka, Moscú, 1970, y «The Seventeenth Century Crisis», en Parker y Smith, eds., *The General Crisis*, pp. 26-56. Una reseña del debate, desde un punto de vista marxista, David Parker, *Europe's Seventeenth Century Crisis: a Marxist Reappraisal*, Our History (pamphlet 56), Londres, 1973; desde un punto de vista académico: Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1975; desde un punto de vista ecléctico: Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, II, Academic Press, Nueva York, 1980, pp. 2-9.

13. Es poco menos que imposible sintetizar aquí las referencias bibliográficas en que se basa este largo párrafo. Reduciéndome a las fundamentales: M. M. Postan, *Essays on Medieval Agriculture and General Problems of the Medieval Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973; E. Le Roy Ladurie, *Les paysans de Languedoc*, Sevpen, París, 1966; Harry A. Miskimin, *La economía de Europa en el alto Renacimiento, 1300 a 1460*, Cátedra, Madrid, 1980; Wilhelm Abel, *Crises agraires en Europe, XIII^e-XX^e siècle*, Flammarion, París, 1973; S. D. Skazine, ed., *Le deuxième servage en Europe centrale et occidentale*, La Nouvelle Critique, París, 1970 (*Recherches Internationales*, n.º 63-64); W. Kula, *Théorie économique du système féodal*, Mouton, París-La Haya, 1970. La mejor guía para el conocimiento de los trabajos de los historiadores checos es Frantisek Graus, *Das Spätmittelalter als Krisenzeit*, Mediaevalia Bohemica, 1 (1969), con una bibliografía comentada. Tan sólo de J. Macek se pueden encontrar trabajos accesibles en occidente: *La revolución husita*, Siglo XXI, Madrid, 1975; *Il Rinascimento italiano*, Riuniti, Roma, 1972. Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 1976 (sería, sin embargo, injusto omitir que el libro de Bois tiene, al lado de este análisis criticado,

muchos aspectos interesantes y dignos de tomarse en cuenta). Robert Brenner, «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe», en *Past and Present*, 70 (febrero 1976), pp. 30-75. La referencia de las réplicas a Brenner publicadas en la misma revista puede encontrarse en el artículo crítico de J. Torras, «Class Struggle in Catalonia. A Note on Brenner», en *Review* (SUNY), IV (1980), n.º 2, pp. 253-265. Renato Zangheri, «Dobb e lo stato della questione sulle origini del capitalismo», en *Studi in onore di Paolo Fortunati*, CLUEB, 1980, pp. 535-543. E. J. Nell, «Economic Relationships in the Decline of Feudalism: an Examination of Economic Interdependence and Social Change», en *History and Theory*, VI (1967), pp. 313-350. En el fondo, la óptica circulacionista es hija del prejuicio europeocéntrico que ha hecho que se identificase la historia de la América colonial con la de sus relaciones con Europa. La cita de Marx es de *El Capital*, III, capítulo 20 (*MEW*, 25, p. 349). No me es posible añadir aquí lo mucho que hay de interesante para el historiador en otra propuesta neorricardiana, más global que la de Nell —Alfonso Barceló, *Reproducción económica y modos de producción*, Serbal, Barcelona, 1981—, que muestra la posibilidad de planteamientos generales distintos a los que suelen hacerse sobre la base de una simple adaptación de la teoría económica convencional.

14. Este párrafo se basa, aparte de en el conocimiento de la obra de los autores citados, en los siguientes materiales: el número monográfico de *Radical History Review* (19, invierno 1978-1979): «Marxism and History: The British Contribution», y en especial los artículos siguientes: M. Merrill, «Raymond Williams and the Theory of English Marxism», pp. 9-31; J. Cronin, «Creating a Marxist Historiography: The Contribution of Hobsbawm», pp. 87-109 y la entrevista con E. J. Hobsbawm, en pp. 111-131, de la que se hacen dos citas literales (de pp. 124-125 y 115, respectivamente). La introducción de Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Península, Barcelona, pp. 11-18 (además de otras parte de este libro y de *Cultura i societat (1780-1950)*, Laia, Barcelona, 1974). G. L. Arnold, «Inglaterra: los Nuevos Razonadores», en Leopold Labedz, *Revisionismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968, pp. 465-488. E. J. Hobsbawm, «Fase di transizione per gli storici inglesi», en *Rinascita*, 30 (9 febrero 1973), n.º 6, pp. 24-25. Roy Porter, «English Marxists in dispute», en *London Review of Books*, 2 (17 julio-6 agosto 1980), n.º 14, pp. 11-12. Sobre el grupo de *History Workshop*, Raphael Samuel, «On the Methods of History Workshop. A Reply», en *History Workshop*, n.º 9 (primavera 1980), pp. 162-176, y el volumen, dirigido por el propio Samuel, *People's History and Socialist Theory*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1980.

15. Sobre Thompson, aparte de sus libros de investigación histórica, la entrevista incluida en E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 294-318; «An Open Letter to Leszek Kolakowski», en *The Socialist Register, 1973*, Merlin Press, Londres, 1974, pp. 1-100 (cita de la p. 18); *The Poverty of Theory and other Essays*, Merlin Press, Londres, 1978 (citas de las pp. 231 y 254). De todas formas, el pensamiento historiográfico de Thompson no es comprensible si se lo separa de sus escritos políticos, como parte de los incluidos en *Poverty of Theory*, los del volumen *Writing by Candlelight*, Merlin Press, Londres, 1980, o los más recientes, en relación con el nuevo movimiento antinuclear europeo, como *Protest and Survive*. De la literatura sobre Thompson, se ha usado un artículo de Alan Dawley en el número de *Radical History Review* citado en la nota anterior y el debate en *History Workshop*, números 6 (otoño de 1978), pp. 79-100, y 7 (primavera de 1979), pp. 101-124.

16. De entre los numerosos textos teóricos de Pierre Vilar se han usado directamente aquí: «Crecimiento económico y análisis histórico», en *Crecimiento y desarrollo*, Ariel, Barcelona, 1974², pp. 17-105; «Problèmes théoriques de l'histoire économique. Entretien avec Pierre Vilar», en *La Nouvelle critique*, n.º 50 (231), febrero 1972, páginas 51-54 (reproducido en *Aujourd'hui l'histoire*, Éditions Sociales, París, 1974, pp. 119-130); «El método histórico», en Vilar y Fraenkel, *Althusser, método histórico e histo-*

ricismo, Anagrama, Barcelona, 1972 (traducción parcial del volumen *Dialectique marxiste et pensée structurelle*, EDI, París, 1968); «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser», en *Annales*, 28 (enero-febrero 1973), n.º 1, pp. 165-198 (reproducido en J. Le Goff y P. Nora, eds., *Faire de l'histoire*, I, Gallimard, París, 1974, pp. 169-209), y los textos más recientes incluidos en el volumen *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona, 1980. Escritas ya estas páginas, ha aparecido una compilación de estos trabajos teóricos: Pierre Vilar, *Une histoire en construction*, Gallimard-Seuil, París, 1982.

17. Este párrafo se refiere sobre todo a Rudolf Bahro, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Materiales, Barcelona, 1979; Wolfgang Harich, *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*, prólogo de Manuel Sacristán, Materiales, Barcelona, 1978; Stefano Zecchi, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza en el comunismo*, Península, Barcelona, 1978; Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1978; Adam Schaff, «Reflexiones sobre el "socialismo real"», en *Papeles de la F. I. M.* n.º 4 (abril 1981), pp. 3-13.

Capítulo 14. — REPENSAR LA HISTORIA PARA REPLANTEAR EL FUTURO

1. Por desgracia, buena parte del esfuerzo realizado por quienes se dedican a la enseñanza se ha limitado a tratar de mejorar los métodos pedagógicos —y de ahí la paradoja de un libro como el de Marjorie Reeves, *Why History?*, Longman, Londres, 1980, donde, pese a lo que indique su título, se nos habla de cómo enseñar historia, pero no se nos dice para qué—, o, cuando se ha hecho con una conciencia política, se ha limitado a atacar el uso académico de la historia y a proponer su aproximación a las capas populares y la vinculación a sus movimientos. Tal vez una de las experiencias más interesantes sea la del grupo de profesores de París-VII que publicó los diez cuadernos de «Forum-Histoire» en 1976-1978, y que estaban evidentemente influidos por posturas como la de Jean Chesneaux, *Du passé faisons table rase?*, Maspero, París, 1976 (hay traducción española, publicada por Siglo XXI), cuya denuncia de la historia como «saber académico elitista y especializado, en tanto que discurso ideológico que pone el pasado en el puesto de mando, de acuerdo con los intereses del poder y de las clases dirigentes» (p. 190), no venía acompañada de soluciones de recambio plausibles.

2. La literatura sobre las utopías tecnológicas del futuro, incluyendo buena parte de la narrativa de ciencia-ficción, es tan abundante que se me perdonará que decline hacer referencia a ella. Sobre el sentido que tenía la frase de Lenin de que el comunismo eran los soviets más la electrificación, véase Czeslaw Bobrowski, *Formation du système soviétique de planification*, Mouton, París-La Haya, 1956, pp. 26-27. Una muestra del delirio profético a que se entregaron los científicos soviéticos la tenemos en el libro de M. Vasíliev y S. Gúschev, *Reportaje desde el siglo XXI. Los científicos soviéticos pronostican el futuro*, Alianza, Madrid, 1971, donde se puede ver a sesudos académicos afirmando que «las posibilidades de la ciencia para aumentar las fuerzas productivas de la Tierra son ilimitadas» y sosteniendo, en consecuencia, que no hay «límite» al número de habitantes que se podrán alimentar. La lectura de sus páginas resulta hoy estremecedora. La cita de Ester Boserup, de *Population and Technological Change. A Study of Long-Term Trends*, Chicago University Press, Chicago, 1981, p. 3.

3. La fuente del mapa es Andrew Learmonth, *Patterns of Disease and Hunger*, David and Charles, Newton Abbot, 1978, pp. 134-135, que actualiza, a su vez, datos de D. L. Linton.

4. Este párrafo se basa en buena medida en las obras de Gunnar Myrdal, y en especial en su ensayo «The World Poverty Problem», en *Against the Stream. Critical Essays on Economics*, Vintage Books, Nueva York, 1975, pp. 65-100 (pero también

en *The Challenge of World Poverty. A World Anti-Poverty Programme in Outline*, Penguin, Harmondsworth, 1971, y *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*, Penguin, Harmondsworth, 1968, 3 vols.) y, en menor escala, en H. W. Arndt, *The Rise and Fall of Economic Growth. A Study in Contemporary Thought*, Longman Cheshire, Melbourne, 1978, esp. pp. 69-100, y E. J. Mishan, *The Costs of Economic Growth*, Penguin, Harmondsworth, 1969. Las cifras son elaboraciones propias sobre datos del Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial, 1979*, Banco Mundial, Washington, 1979. También, S. Wortman y R. W. Cumming, jr., *Para alimentar este mundo*, Belgrano, Buenos Aires, 1980.

5. Gerald M. Meier, *Leading Issues in Economic Development*, Oxford University Press, Nueva York, 1970[2]; Charles K. Wilber, ed., *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, Random House, Nueva York, 1973 (el texto de Mahbub ul Haq citado, «The Crisis in Development Strategies», en pp. 367-372). Tasas de crecimiento del *Informe* del Banco Mundial citado en la nota anterior. Sobre el problema de los alimentos: Lester R. Brown, *El hombre, la tierra y los alimentos*, Uteha, México, 1967; Stephen H. Schneider, *The Genesis Strategy. Climate and Global Survival*, Plenum Press, Nueva York, 1976, pp. 97-116 («The North American Grain Drain»), y en general acerca de la amenaza que puede representar cualquier cambio climático en momentos en que la subsistencia humana está amenazada por la escasez de las reservas de cereales existentes; Yujiro Hayami y Vernon W. Ruttan, *Agricultural Development. An International Perspective*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1971; Richard Merrill, ed., *Radical Agriculture*, Harper and Row, Nueva York, 1976. El caso del Sahel está analizado en Comité d'information Sahel, *Qui se nourrit de la famine en Afrique?*, Maspero, París, 1975.

6. La cita de Otto Schoeppler procede de *Toward New World Trade and Investment Policies*, Sperry Rand Corporation-International Business Press, s. l., s. f. (contribuciones a un simposium celebrado en 1978), p. 33. Paul Harrison, *The Third World Tomorrow. A report from the battlefront in the war agains poverty*, Penguin, Harmondsworth, 1980, cita de la p. 343. Los textos aduciendo la necesidad de una mayor igualdad podrían encontrarse en buena parte de la literatura neodesarrollista de los últimos años, por ejemplo, W. W. Murdoch, *The Poverty of Nations. The Political Economy of Hunger and Population*, The Johns Hopkins University Press, 1980.

7. Mark Nathan Cohen, *The Food Crisis in Prehistory. Overpopulation and the Origins of Agriculture*, Yale University Press, New Haven, 1977 (hay traducción española, publicada por Alianza Editorial); Charles A. Reed, ed., *Origins of Agriculture*, Mouton, París-La Haya, 1977; E. S. Higgs y M. R. Jarman, «The origins of animal and plant husbandry», en E. S. Higgs, ed., *Papers in Economic Prehistory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 3-13; Graham Clark, «Primitive Man as Hunter, Fisher, Forager and Farmer», en P. R. S. Moorey, ed., *The Origins of Civilization*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 1-21; Robert J. Wenke, *Patterns in Prehistory*, Oxford University Press, Nueva York, 1980, pp. 265-337; I. G. Simmons, *Biogeography: Natural and Cultural*, Edward Arnold, Londres, 1979, pp. 156-191; David Wilson, *Science and Archaeology*, Penguin, Harmondsworth, 1978, pp. 150-187; Elizabeth S. Wing y A. B. Brown, *Paleonutrition. Method and Theory in Prehistoric Foodways*, Academic Press, Nueva York, 1979; William L. Thomas, jr., ed., *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Chicago University Press, Chicago, 1956; Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals*, American Geographical Society, Nueva York, 1952.

8. Otto Brunner, «Feudalism. The History of a Concept», en F. L. Cheyette, ed., *Lordship and Community in Medieval Europe*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1968, pp. 32-61; Jerzy Topolski, *La nascita del capitalismo in Europa*, Einaudi, Turín, 1979, pp. 9-20 («Interpretazioni differenti del termine "feudalesimo" e caratteristiche del sistema feudale»); Rodney Hilton, «Nota sobre el feudalismo», en R. Hilton, ed., *La transición del feudalismo al capitalismo*, Crítica, Barcelona, 1977, pp. 38-

39; C. Cahen *et al.*; *El modo de producción feudal*, Akal, Madrid, 1976; Centre d'Études et de Recherches Marxistes, *Sur le féodalisme*, Éditions Sociales, París, 1971; *L'abolition de la «féodalité» dans le monde occidental*, CNRS, París, 1971, I, p. VIII. Sobre la concepción del feudalismo en Marx, véase lo que señala Hobsbawm en Karl Marx, Eric Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 45-56, y Andrea Carandini, *L'anatomia della scimmia*, Einaudi, Turín, 1979, pp. 38-41 y 237-248, con buen análisis de los textos y algunas observaciones interesantes, junto a otras harto discutibles.

9. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Premiá, México, 1978, p. 122.

10. No es éste el momento de entrar en una descripción de la extensa pero no muy correcta bibliografía acerca de las teorizaciones marxistas del estado. Una síntesis interesante de los planteamientos, y una buena bibliografía, pueden encontrarse en el volumen compilado por John Holloway y Sol Picciotto, *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, Londres, 1979. Pero lo que se dice en este párrafo está más directamente influido por una serie de artículos de la revista norteamericana *Kapitalstate Working papers on the capitalist state*, si bien renuncio a hacer una lista de los artículos concretos de que se han tomado ideas.

Epílogo. — LA HISTORIA TRAS LA CRISIS DE 1989

1. El «forum» sobre «The old history and the new», en que participaron Theodor Hamerow, Gertrude Himmelfarb, Lawrence W. Levine y Joan Wallach Scott, con un comentario final de J. E. Toews, apareció en *American Historical Review*, 94, n.° 3 (junio 1989), pp. 654-698.

2. Edward J. Larson, *Summer for the gods The Scopes trial and America's continuing debate over science and religion*, Basic Books, Nueva York, 1997. Todavía hoy, cuando incluso el Vaticano ha aceptado a Darwin, sigue habiendo un movimiento que intenta conseguir que en las universidades norteamericanas se enseñen en pie de igualdad el evolucionismo y el creacionismo, como dos opciones científicas igualmente plausibles.

3. Gary B. Nash, Charlotte Crabtree and Rose E. Dunn, *History on trial. Culture wars and the teaching of the past*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 1997, pp. 44-45 y 69-70.

4. Christopher Simpson en Christopher Simpson, ed., *Universities and empire. The Cold war and the production of knowledge*, The New Press, Nueva York, p. XVII.

5. Sin que les faltasen apoyos como el de Isaiah Berlin, que colaboraba con gente como Bundy, Alsop y Bohlen, animándoles a proseguir la guerra de Vietnam, y recibía en compensación cantidades importantes de dinero de la Fundación Ford para el Wolfson College de Oxford (Christopher Hitchens, «Moderation or death», en *London Review of Books*, 26 noviembre 1998, pp. 3-11).

6. Gerda Lerner, *Why history matters*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 202-203.

7. Irene Gendzier, «Play it again Sam: the practice and apology of development» en Simpson, *Universities and empire*, pp. 57-95; E. Schrecker: *Many are the crimes. McCarthysm in America*, Little Brown, Boston, 1998, pp. 407-408. Sobre estas cuestiones, más en general, véase Noam Chomsky et al., *The Cold war and the university: Towards an intellectual history of the postwar years*, The New Press, Nueva York, 1997 y *Radical History Review*, n.° 63 (1995).

8. Schrecker, *Many are the crimes*, pp. 401-407.

9. Hay una bibliografía inmensa sobre estos historiadores, que resultaría imposible sintetizar aquí. En líneas generales, Harvey J. Kaye, *Los historiadores marxistas británicos*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1989; de menos interés, P. Schlesinger et al., *Los marxistas ingleses de los años 30*, Fundación de investigaciones marxistas, Madrid, 1988.

10. Jacques Revel et Nathan Wachtel, eds., *Une école pour les sciences sociales. De la VIe. section á l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales*, Cerf, París, 1996 (cita literal de p. 63). Para reconstruir este período: Pierre Nora, ed., *Faire l'histoire*, Gallimard, Pa-

rís, 1974, 3 vols.; Jacques Le Goff et al., eds., *La nouvelle histoire*, Retz, París, 1978; Hervé Coutau-Bégarie, *Le phenomène «nouvelle histoire»*, Economica, París, 1983; François Dosse, *L'histoire en miettes: des «Annales» a la «nouvelle histoire»*, La Découverte, París, 1987.

11. François Dosse, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, La Découverte, París, 1997.

12. Jon Wiener, «Dollars for Neocon Scholars. The Olin money tree» en *The Nation*, 1 enero 1990, pp. 12-14; Theodore Draper, «An anti-intellectual intellectual», en *New York review of books*, 2 nov. 1995, pp. 29-34. Los hermanos Himmelfarb han sido descritos como «ese famoso núcleo central de judíos izquierdistas de los años treinta, los trotskystas y stalinistas que más adelante renunciaron a su materialismo dialéctico y se convirtieron en el núcleo central del liberalismo anticomunista de los años cincuenta y del neoconservadurismo de los setenta y ochenta», Ron Rosenbaum, *Explaining Hitler*, Macmillan, Londres, 1998, p. 392. Un cambio, por otra parte, muy rentable.

13. Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, Hamish Hamilton, Londres, 1992 (con edición paralela en Estados Unidos por The Free Press).

14. *TLS*, 24 de abril de 1993, p. 6.

15. «Premature obsequies», *History today*, abril 1991.

16. *Foreign Affairs*, 72 (1993), n.º 3, pp. 22-49. Los comentarios al artículo aparecieron en la misma revista, en el n.º 4 del mismo año, y la réplica de Huntington, «If not civilizations, what? Paradigms of the post-cold war world» en el n.º 5 de 1993, pp. 186-194. El libro correspondiente, *The clash of civilizations and the remaking of the world order*, se publicó en 1996.

17. Howard Bloom, *The Lucifer principle. a scientific expedition into the forces of history*, Atlantic Monthly Press, Nueva York, 1995. Lo cual hace que resulte paradójico el apoyo de los Estados Unidos a los integristas musulmanes de Pakistán y Afganistán.

18. He hecho un análisis más detenido en «Samuel Huntington, el conflicte de civilitzacions i la fàbrica Olin de teoria conservadora» en Marc Dueñas, ed., *Xoc de civilitzacions. A l'entorn de S. P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*, Proa, Barcelona, 1997, pp. 163-171.

19. Como los «civilizacionistas», que invocan por sus nombres a Spengler y a Toynbee, y que no parecen tener otra preocupación que la de construir grandes esquemas, sin molestarse en investigar la realidad (Stephen K. Sanderson, ed.: *Civilizations and world systems*, Altamira, Walnut Creek, 1995). No muy lejos de ellos está el grupo de la «world history», que invoca a Norbert Elias, pero que también hace referencias explícitas a Spencer, a Tylor y, sobre todo a Max Weber (Johan Goudsblom, Eric Jones and Stephen Mennell, *The course of human history. Economic growth, social process and civilization*, M. E. Sharpe, Armong, 1996.

20. Bruce Mazlish and Ralph Buultjens, eds., *Conceptualizing global history*, Westview Press, Boulder, 1993; Wang Gungwu, ed., *Global history and migrations* y Robert P. Clark, *The global imperative. An interpretative history of the spread of Humankind*, ambos publicados en Westview Press, Boulder, 1997.

21. El esquema de Wallerstein ha sido, sin duda, el que ha ejercido una mayor influencia, de modo que ecos de sus planteamientos se encuentran, por ejemplo, en un libro reciente y valioso de prehistoria, como es el de Kristian Kristiansen, *Europe before history*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

22. Para algunos historiadores tradicionales como Elton, el problema se reducía a que «a los historiadores les gusta que los lean» y esto sólo se consigue con una narración interesante (Robert W. Fogel and G. R. Elton, *Which road to the past? Two views of history*, Yale University Press, New Haven, 1983, p. 107). Tal vez esto explique un libro como *Dead Certainties (Unwarranted speculations)* (A. Knopf, Nueva York, 1991) de Simon Schama, que mezcla la realidad y la ficción para explicar historias intrascendentes. Cuando las «narraciones» se presentan con pretensiones científicas, como en el volumen «editado» por Niall Ferguson, *Virtual history: alternatives and counterfactuals* (Picador, Lon-

dres, 1997) —que en la traducción española (Taurus, Madrid, 1998) lleva el subtítulo, más revelador, de «Qué hubiera pasado si...?»— es cuando se puede ver mejor la trivialidad de un ejercicio semejante.

23. Hayden White, Johns Hopkins University Press, Baltimore *Metahistory*, 1973 y Johns Hopkins University Press, *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*, 1990. De forma mucho más confusa lo dice un libro que White alaba: Sande Cohen, *Historical culture. On the recoding of an academic discipline*, University of California Press, Berkeley, 1988. Los veinticinco años de *Metahistory* han sido conmemorados en un número de *History and theory* (37-1998-2), «Hayden White: Twenty-five years on», pp. 143-193.

24. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Seuil, París, 1979.

25. Un manual como el de Peter Barry, *Beginning theory. An introduction to literary and cultural theory*, Manchester University Press, Manchester, 1995, permite ver la enumeración de las diversas metodologías implicadas: postestructuralismo y deconstrucción, postmodernismo, crítica psicoanalítica, crítica feminista, crítica gay/lesbiana, crítica marxista (!), nuevo historicismo y materialismo cultural, postcolonialismo, etc.

26. Frank R. Ankersmit, «The origins of postmodernist historiography», en Jerzy Topolski, ed., *Historiography between modernism and postmodernism*, Rodopi, Amsterdam, 1994, pp. 87-117 (partes de este mismo texto figuran dentro de «Historism and postmodernism. A phenomenology of historic experience», en F. R. Ankersmit *History and topology. The rise and fall of metaphor*, University of California Press, Berkeley, 1994, pp. 182-238).

27. Patrick Joyce, «The return of history: postmodernism and the politics of academic history in Britain», *Past and Present*, 158 (febr. 1998), pp. 207-235 (cita de p. 229). Joyce —que en este mismo artículo (p. 231) pone en duda que la distinción política entre derecha e izquierda conserve todavía algún sentido— había contribuido a la destrucción del viejo paradigma con «The end of social history» (*Social history*, XX —1995— con réplica de Eley y Nield en la misma revista y año y una respuesta de Joyce, también en *Social history*, XXI-1996).

28. Este es el caso de uno de sus representantes más conspicuos, el ya citado F. R. Ankersmit, quien en *History and topology* reivindica como postmodernas la microhistoria y la historia de las mentalidades, arrojada ya al cubo de la basura, en cambio, por los jóvenes franceses «post-nouvelle-histoire».

29. Keith Jenkins, *On «What is history?» From Carr and Elton to Rorty and White*, Routledge, Londres, 1995, p. 6 (retomado en la introducción a Keith Jenkins, *The postmodern history reader*, Routledge, Londres, 1997, pp. 3-4).

30. Tomo este texto de una reseña de Alun Muslow a un libro de Iggers en *Rethinking history*, n.º 2 (1997), pp. 199-200.

31. Las referencias de este párrafo son de G. S. Jones, *Languages of class*, 1983 y de Patrick Joyce, *Visions of the people*. Sobre esto véase Miles Taylor, «The linguistic turn in British Social History», en *Bolletino del dicianovesimo secolo*, Nápoles, 4 (1995), pp. 5-13.

32. Keith Baker, *Inventing the French revolution. Essays on French political culture in the eighteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 4 y Michael Kwass, «A kingdom of taxpayers: State formation, privilege, and political culture in eighteenth-century France», en *Journal of modern history*, 70 (junio de 1998), pp. 295-339.

33. *Literature lost. Social agendas and the corruption of the humanities*, Yale University Press, New Haven, 1997, p. 229.

34. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, eds., *The post-colonial reader*, Blackwell, Oxford, 1995.

35. Russel Jacoby: «Marginal returns. The trouble with post-colonial theory», en *Linguafranca*, 5 (n.º 6), sept./oct. 1995, pp. 30-37.

36. Mark Poster, *Cultural history and postmodernity. Disciplinary readings and challenges*, Columbia University Press, Nueva York, 1997, cita de p. 158.

37. En *Rethinking history*, 2, n.º 2 (verano de 1998), pp. 279-283.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abel, 240
Abrams, Philip, 176
Acton, lord, 119
Ado, 236
Adorno, Theodor W., 271
Agis, 113 n.
Agulhon, 102
Agustín, san, 28-29, 33
Alarico, 33
Alejandro, 162
Alfonso el Magnánimo, 43
Althusser, Louis, 68, 227, 343
Amiano Marcelino, 29
Amin, Samir, 228
Anaxarco, 62 n.
Anderson, Perry, 228
Andreski, Stanislav, 166
Anes, Gonzalo, 61 n.
Appleby, Joyce Oldham, 82 n.
Arens, W., 181 n.
Arfé, Gaetano, 216 n.
Argaiz, Gregorio de, 53
Ariès, Philippe, 176 n.
Aristóteles, 21-22, 23 y n., 24-26, 42, 140 n.
Arriano, 29
Augusto, 16, 27-28
Averroes, 42
Azpilcueta, Martín de, 51

Babeuf, François Noël, 103, 112-113
Bacon, Francis, 54, 57, 83
Badaloni, Nicola, 57
Barante, 108
Barceló, Alfons, 187
Bartley, Robert L., 270
Barnave, 105, 106 y n., 107
Baron, Hans, 41
Barraclough, 237 n.
Baudrillard, Jean, 272
Barthes, Roland, 272
Bauer, Bruno, 139, 143
Bayle, Pierre, 52 n., 63-64, 86
Bazin, 65 n.
Beard, Charles A., 189-190
Beda, 34, 38
Benito, san, 30, 36, 37 n., 163
Benjamin, Walter, 217 n., 259
Bernstein, 215-216 y n., 217
Berr, Henri, 201
Birt, David, 248 n.
Bismarck, 215
Blake, William, 117
Blanc, Louis, 112, 113 n.
Blanqui, Adolphe, 114
Blanqui, Auguste, 113-114, 138
Bloch, Marc, 157, 201 y n., 202-203
Bloom, Allan, 268
Bloom, Howard, 270
Boas, Franz, 155, 170, 177
Bodin, Jean, 49, 52 n.
Bois, Guy, 241
Bompiani, 209 n.
Bonald, 123
Bonnassie, Pierre, 34-35
Boserup, Ester, 249
Bossuet, Jacques-Bénigne, 49 y n., 53-54, 121
Bottigelli, E., 139
Bracciolini, Poggio, 42
Brandes, 121
Braudel, Fernand, 201 n., 202, 209, 210 n., 212-213, 266, 267
Brenner, Robert, 241
Bribdury, A. R., 165
Brinton, Crane, 163 y n.
Brown, A. B., 50 n.
Brown, Lester R., 253

Bruni, Leonardo, 41-43
Bruno, Giordano, 54
Brunschwig, Henri, 61 n.
Buckle, 120
Bujarin, Nikolai Ivanovich, 219
Buonarroti, Filippo, 111-113, 138
Buret, Eugène, 137
Burguière, 202
Burke, Edmund, 88, 95-96
Bury, 237 n.
Butzer, Karl W., 17 n.

Cabet, E., 113 n.-114 n.
Cabrera de Córdoba, Luis, 52 y n.
Calas, Jean, 67
Campanella, Tommaso, 54, 55 y n., 113 n.
Cano, Melchor, 52 n.
Cantimori, Delio, 55 n.
Caprariis, Vittorio de, 48
Carlomagno, 34, 36
Carlos V, 89, 129
Carrión, Pascual, 102 n.
Casini, 60
Catalina II, 63
Catilina, 28
Certeau, Michael de, 272
Cesarea, Eusebio de, 30
Cicerón, 27, 41
Cieza de León, 50 n.
Cipolla, C. M., 197 n.
Claudio, 27
Clemente VII, 44
Cleomeno, 113 n.
Cloots Anacharsis, 103
Clodoveo o Clovis, 109
Cohen, G. A., 141
Colin, A., 201 n.
Collingwood, 9, 156-157
Comenio, 54
Comfort, Alex, 173
Comte, Auguste, 105, 120, 123-124
Condillac, E. Bonnot de, 75
Condorcet, M. J. A. Caritat, marqués de, 103, 114 n., 123
Conrad, Alfred H., 187, 190-191, 196
Constantino, 43
Coornaert, Émile, 108 n.
Coppola, Pasquale, 151 n.
Costa, Joaquín, 102 n.
Cotroneo, Girolamo, 52 n.
Court, W. H. B., 167
Croce, Benedetto, 9, 56, 156-157
Crouzet, F., 211
Crozier, Brian, 242 n.
Cummings, R. W., 253 n.

Chaiánov, Alexander V., 179-180
Chateaubriand, François René, visconde de, 116, 121
Châtelet, François, 18
Chaunu, Pierre, 211
Chaussinand-Nogaret, Guy, 211
Chiaramonte, José Carlos, 61 n.

D'Alembert, J. L. R., 65 n., 76
Dalin, Victor, 236
Daniel, 31-32
Danielson, 147
Dante Alighieri, 39, 163
Danto, Arthur C., 160-161
Deleuze, Gilles, 272
Demangeon, 201 n.
Demócrito, 62 n.
Derrida, Jacques, 272
Descartes, 54-55
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, 103, 104 n., 105, 123
Diácono, Paulo, 34
Díaz del Castillo, Bernal, 50 n.
Diderot, Denis, 67, 71-73, 76-77
Dilthey, Wilhelm, 133 y n., 154, 157, 161, 170, 204
Dion Casio, 29
Dionisio de Siracusa, 22
Dobb, Maurice, 236, 239, 266
Dolcino, Fra, 37-38
Dosse, François, 267
Dray, William, 160
Duby, Georges, 35, 212 n., 267
Dunn, John, 268
Durkheim, Émile, 122, 155, 169-171, 180, 201

Easlea, Brian, 55
Eddy, John A., 177 n.
Ehrard, Jean, 71
Eichhorn, 127
Elster, J., 141
Elton, G. R., 165, 242 n.
Ellis, John M., 273
Eneas, 16
Engels, Friedrich, 108, 111, 138-139, 141-144, 146-147, 149-150, 151 n., 152, 214, 216, 218, 230

Engerman, Stanley L., 193, 194 n.
Epicuro, 21
d'Eramo, Marco, 210 nâ
Erasmo de Rotterdam, 43
Escipión Emiliano, Publio Cornelio, 25
Espartaco, 28
Euclides, 165
Eugenia, emperatriz, 122
Eurípides, 21
Evans-Pritchard, E. E., 51 n.

Falero, Demetrio de, 23
Febvre, Lucien, 12, 201 y n., 202-204, 205 y n., 211
Federico Guillermo III, rey de Prusia, 125, 128
Felipe II, 129, 205
Felipe III, 129
Fénelon, 114 n.
Ferguson, Adam, 89
Fernández de Oviedo, Gonzalo, 50
Fernando el Católico, 46
Ferro, Marc, 211-213
Feuerbach, Ludwig Andreas, 139
Finley, M. I., 20, 24 n., 87
Fiore, Gioacchino da, 36-37
Fishlow, 187
Flandrin, 175 n.
Fletcher, Anthony, 79 n.
Fleury, Serge, 114 n., 201 n.
Flinn, M., 197 n.
Fogel, Robert W., 191 y n.-192 y n., 193, 194 y n. 195
Fontenelle, 62
Fouczult, Michel, 272
Fourier, Charles, 113
Fox Morcillo, Sebastián, 52 n.
Francisco de Asís, 38
Franco, Francisco, 163 n., 142 n.
Frank, André Gunder, 228, 241
Frazer, James George, 210 n.
Fueter, Eduard, 48
Fukuyama, 264, 268, 269
Furet, Francis, 268
Furtado, Celso, 186
Fustel de Coulanges, Numa, 122

Galileo, 54
Galtung, Johan, 164
Gardiner, 160
Garraty, John A., 248 n.
Gassendi, Pierre, 54
Gauthier, Florence, 73
George, Henry, 102 n.
Gerschenkron, Alexander, 187
Gibbon, Edward, 86 y n., 87-88, 95
Gil Fernández, Luis, 53 n.
Gil Robles, José M.ª, 163 n.
Gilbert, Félix, 48
Gilgamesh, 16
Giotto, Angelo, 39
Godelier, Maurice, 179
Gooch, 128
Gordon Childe, Vere, 177-178, 236, 237 y n., 242, 249, 266
Gorgias de Leontini, 20
Gosselin, Charles-Robert, 101
Goubert, Pierre, 201 n.
Gouldner, Alvin M., 123
Graus, 241
Gramsci, Antonio, 219, 232-233, 234 y n., 235 y n., 236, 243
Gregorio de Tours, 33-34, 38
Grimm, hermanos, 115
Guerreau, Alain, 203, 205
Guicciardini, Francesco, 41, 43-44, 46-48
Guillermo III, 118
Guizot, François, 78, 108 n., 110-111, 140 n.

Habernas, Jürgen, 273
Hamerowi, Theodor, 344
Hanke, 51
Hannóver, 56 n.
Hardenberg, 125
Hardy, Dennis, 102 n.
Harich, Wolfgang, 244 n.
Harnecker, Marta, 227
Harner, 181 n.
Harrington, 83
Harris, Marvin, 177, 181 y n.
Hartley, 82 n.
Hartwell, 196, 197 n.
Hayek, Friedrich, 10
Hecateo de Mileto, 18
Hegel, G. W. Friedrich, 126, 133 n., 138-139, 142, 237 n.
Heiestad, Thore, 164
Helvétius, 114 n.
Hempel, Carl G., 160, 165
Hermias, 22
Heródoto de Halicarnaso, 17-21, 25, 33
Hess, Moses, 139
Hexter, 242 n.
Hicks, John, 187
Hidy, Ralph W., 192

Higham, 165
Hilferding, Rudolf, 218, 219 n.
Hill, Christopher, 79 n., 80, 242 y n., 266, 269
Hilton, Rodney, 239, 242 y n., 257, 266
Himmelfarb, Gertrud, 268
Hindess, 228
Hipócrates, 21
Hirst, 228
Hitler, Adolf, 162, 166, 177 n.
Hobbes, Thomas, 80, 82 n., 83
Hobsbawm, Eric J., 90 n., 166, 171, 238-239, 242, 266
Hodgskin, Thomas, 96, 137
Hoffmann von Fallersleben, August, 127
Holbach, 56 n., 59 n.
Hollis, P., 138
Horacio, 28
Horkheimer, 232, 272
Huet, Pierre Daniel, 62 y n.
Hugo, 127
Humboldt, 126-127
Hume, David, 82 n., 83-86, 88-91, 109, 120
Huntington, E., 177 n.
Huntington, Samuel, 268, 269, 270

Ibn Jaldún, 31 n.
Infante, Blas, 102 n.
Isidoro de Sevilla, 34
Istrati, Panait, 221 n.-222 n.

Jacob, Margaret C., 55 n.-56 n., 59 n.-60 n.
Jacobo II, 118
Jaurès, Jean, 201 n., 218, 230-232
Jenkins, Keith, 272
Jenofonte, 24 n.
Jerónimo, san, 30
Jones, E. L., 199, 270
Jones, R. B., 248 n.
Joyce, Patrick, 271, 272
Juan, san, 32, 37 n.

Kaegi, 139
Kalivoda, Robert, 241
Kant, Immanuel, 58, 126, 133 n.
Kaplow, Jeffry, 101 n.
Kautsky, Karl Johann, 147, 217, 233
Kiernan, Victor, 266
Kondratieff, N. D., 164 n., 229
Korsch, Karl, 232-233, 236
Kristol, Irving, 268
Kropotkin, P., Alexeievich, 179
Kula, Witold, 225-226
Kuznets, Simon, 185-186

La Brède, barón de, *véase* Montesquieu
Labriola, Antonio, 38, 156, 218
Labrousse, Ernest, 136, 200 n., 231, 232 y n., 267
Lacoste, Yves, 31
Lafargue, Paul, 82 n., 231, 251
La Follette, 187
Lamartine, Alphonse de, 122
Landes, David L., 271
Lange, Oskar, 236
Laplace, 162
Las Casas, Bartolomé de, 51
Laslett, Peter, 176 n.
Leclerc, 111
Lefebvre, 108, 201 n.
Lenin, Vladimir I., 139, 211 y n., 219, 222 n., 227, 230, 248 n., 251
Lepage, Henri, 198
Le Roy Ladurie, Emmanuel, 177 n., 201 n., 209-210, 212 n., 240
Lévi-Strauss, Claude, 171, 183, 208
Lévy-Leboyer, M., 211
Licurgo, 113 n.
Liebknecht, 153
Lipset, S. M., 175
List, Friedrich, 127
Locke, John, 52 n., 80, 82 n., 83, 86 y n., 96, 113 n.
Lublinskaya, A. D., 236, 240
Luis XIV, 60, 66
Luis-Felipe, 111
Lukács, Georg, 232-233, 236
Luxemburg, Rosa, 153
Lyotard, Jean-François, 271, 272

Mabillon, Jean, 53-54, 62
Mably, Bonnot de, 75-76, 88, 100, 112, 114 n.
Macaulay, Thomas Babbington, 78, 84, 117-118, 119 y n.-120 y n.
Macek, 241
Macintosh, H. G., 248 n.
Macfarlane, Alan, 180-181
Maczak, A., 151 n.
Mahbub ul Haq, 252
Mahoma, 163
Mair, Lucy, 180
Maistre, Joseph de, 123
Malinowski, Bronislaw, 170

Malthus, Thomas Robert, 117
Manzoni, Alessandro, 116
Mao Tse-tung, 227
Maquiavelo, Nicolás, 43-48, 52 y n., 54, 83, 163
Maréchal, Sylvain, 112
Martineau, Harriet, 117
Marx, Karl, 73, 108, 111, 138-147, 149-150, 151 y n., 152, 172 n., 180, 182, 210 n., 215, 218-219, 222-224, 231, 233-234, 237 n., 238, 241, 243-244, 257, 261
Mathiez, 201 n.
Matteotti, Giacomo, 156
Mauss, Marcel, 122
Maximiliano de Baviera, 128
Mayhew, 136
Mazzarino, Santo, 18
Mazzini, Giuseppe, 18
McGinn, Bernard, 37 n.
McLellan, David, 139
McNeill, William H., 199, 270
Médicis, 44, 46-47
Mehring, 142
Meinecke, 126
Menes, 17 y n.
Mercier, Louis-Sébastien, 101 n.
Merker, Nicolao, 61 n.
Merrill, Richard, 253
Metrodoro, 62 n.
Meuvret, Jean, 201 n.
Meyer, John R., 187, 190-191, 196
Michelet, Jules, 108, 116, 121, 122 y n.
Mignet, 108 y n.
Mill, John Stuart, 117
Millar, 140 n.
Miskimin, 240
Momigliano, A. D., 19, 21, 156
Mondzhián, J., 224 n.
Montero Díaz, Santiago, 52 n.
Montesquieu, 54, 61, 68-71, 73-75, 86 y n., 90, 99, 114 n.
Moore, Barrington, jr., 179-180
Morato, Juan José, 102 n.
Morelly, 100, 114 n.
Moreno Fraginals, Manuel, 12, 223 n.
Morgan, Lewis, 168
Moro, Tomás, 113 n.
Muntaner, 38
Murra, John V., 50 n., 183
Mussolini, Benito, 156
Myrdal, Gunnar, 186

Napoleón I, 105, 113 n., 116, 124-125, 162
Napoleón III, 122
Navez, R., 65 n.
Néaulme, 65 n.
Nell, Edward J., 241
Nerón, 27
Newton, Isaac, 30, 54, 55 y n., 56 n., 64, 81, 82 n.
Nichol, John, 248 n.
Niebuhr, Barthold, 126-127
Nietzsche, Friedrich W., 161
Nora, Pierre, 267
North, Douglass C., 196-197

O'Brien, Bronterre, 96, 138 n.
O'Brien, Patrick, 192 n.
O'Connor, F. Edward, 102 n.
Orleans, duque de, *véase* Luis-Felipe
Orosio, Paulo, 33
Ortega y Gasset, José, 133 n.
Owen, Robert, 96, 137
Ozías, 37 n.

Pablo, san, 163
Paine, Tom, 276
Parker, G., 177
Parker, W. N., 151 n.
Parsons, Talcott, 170, 172 n.
Pasquier, Étienne, 49
Passmore, Kevin, 274
Patterson, Thomas C., 179 n.
Perelman, Michael, 253
Perich, 13
Pericles, 21-22
Pétain, Philippe, 202
Pirenne, 157
Pirrón, 62 n.
Platón, 20-23, 25-26, 113 n., 162
Plejánov, G. V., 108 n., 140 n., 218
Pokrouski, Mijail, 220-222
Polanyi, Karl, 178-180, 182
Polibio, 24 n., 25 y n., 26
Pollock, Jackson, 266
Poma, Huamán, 183
Pomeau, René, 65 n.
Pontón, Gonzalo, 13
Popelinière, 49
Popper, Karl, 157-158, 159 y n., 160, 190, 243
Pórshnev, Boris, 236
Postan, 240
Poster, Mark, 274
Poulantzas, 228

Powelson, John J., 271
Preobrazhenski, 219
Protágoras, 20
Pye, Lucien, 265

Quesnay, François, 89

Rabelais, François, 12
Radcliffe-Brown, 170
Ranke, Leopold von, 20, 127-128, 129 y n., 130, 131 y n., 132, 149
Rapin, Paul, 83
Ratzel, Friedrich, 177 y n.
Raynal, Guillaume Th., 76-77
Reiman, Michal, 220
Revel, François, 267
Ricardo, David, 117
Rickert, Heinrich, 132, 134, 161
Richardson, R. C., 79 n.
Ricoeur, Paul, 272
Robertson, William, 89
Robinson, Joan, 236
Roces, W., 257
Rockefeller, 248 n.
Roederer, P. L., 107
Rogers, James E. Thorold, 120
Roosevelt, Franklin D., 190
Rosenberg, Alfred, 177 n.
Rossi, Mario, 139, 148
Rostow, W. W., 186, 192 n., 196, 265
Rousseau, Jean-Jacques, 71, 72 y n., 73, 75, 100-101, 114 n.
Roux, Jacques, 111-112
Rudeng, Erik, 164
Rudé, George, 266
Ruge, Arnold, 142

Sacco, Nicola, 153
Sacristán, Manuel, 257
Saint-Simon, 113, 123, 140 n.
Ste. Croix, Geoffrey E. M. de
Sahlins, Marshall, 179
Salinas de Gortari, Carlos, 270
Salustio, 27, 29, 41, 116
Salutati, Coluccio, 42
Samuel, Raphael, 266
Sartre, Jean Paul, 82 n.
Savigny, Friedrich Karl von, 127 y n., 128
Savonarola, Girolamo, 44
Say, Jean-Baptiste, 105
Scott, Joan W., 119, 176 n.
Schilpp, P. A., 160
Schmoller, 157
Schoeppler, Otto, 254
Schofield, Robert E., 82 n.
Schove, Justin D., 177 n.
Schumpeter, Joseph A., 186
Secondat, Charles-Louis de, *véase* Montesquieu
Seligman, Edwin, R. A., 189
Sen, Amartga, 274
Shaw, William H., 141 n.
Shelley, Percy B., 117
Shorter, Edward, 173 n., 174, 175 n.
Sieyès, Emmanuel Joseph, 107
Silvestre, papa, 43
Simiand, 203
Simon, Richard, 62
Sismondi, Jean-Charles L, 137, 140 n.
Smelser, 172 n.
Smith, Adam, 69, 86, 88-89, 90 y n., 91 n.-92 n., 93 y n., 95, 96 y n., 120, 148, 226, 254, 258
Smith, L. M., 177 n.
Soboul, 102, 201 n.
Sócrates, 22, 24 n., 113 n.
Sófocles, 21
Spencer, Herbert, 168
Spengler, Oswald, 157, 161-162, 164 n.
Spink, 62
Stalin, 221, 223, 224 n., 230
Starobinsky, 72
Stearns, Peter N., 173 n., 174
Steensgaard, Niels, 240
Stein, Karl, baron von, 125, 127
Stinchcombe, Arthur L., 172 n.
Stone, Lawrence, 78, 79 n., 165 n.-166 n., 176 n.
Sweezy, 239

Tácito, 27-29, 116
Taine, Hippolyte A., 124
Takahashi, 239
Tawney, 167, 242 n.
Taylor, 131
Temin, Peter, 187, 195
Temistógenes de Siracusa, 24 n.
Thierry, Augustin, 78, 108, 109 y n., 110, 119, 140 n.
Thiers, Louis A., 108, 111
Thomas, 197
Thompson, E. P., 81, 96, 243, 266
Thomsen, 177
Thomson, William, 137

Tiberio, 27
Tilly, Charles, 174
Tilly, Louise A., 176 n.
Tito Livio, 27-29, 41, 44
Tocqueville, Alexis de, 11, 172 n., 180, 273
Tolomeo, 42, 50
Tomás de Mercado, 51
Tönnies, Ferdinand, 169, 180
Topolski, Jerzy, 197 n., 226
Toynbee, Arnold J., 162-163
Trasímaco, 20
Treitschke, Heinrich von, 131
Troeltsch, 162
Trotski, Leon, 172 n., 222
Tucídides, 18-21, 24 n., 25, 46
Tudesq, 111
Turati, 216 n.
Turgot, Anne Robert J., 73-74, 76, 89, 98
Turner, Frederich Jackson, 187-188, 190
Tylor, Edward Burnett, 168

Valerio Máximo, 29
Valla, Lorenzo, 43
Vanzetti, Bartolomeo, 153
Ventadorn (o Ventadour), Bernat de, 209 n.
Venturi, Franco, 60 n.
Vernet, Jacob, 64 n.-65 n., 71
Vico, Giambattista, 54, 56-57
Vidal de la Blache, 201 n.
Vilar, Pierre, 201 n., 232, 245 y n., 246, 267
Villehardouin, 38
Villermé, 137
Virgilio, 27
Voltaire, 61, 64 y n., 65 n., 66-68, 70, 73, 75-76, 86, 89
Von Tunzelman, 192 n.
Vovelle Michel, 201 n.

Wachtel, Nathan, 182-183
Waite, R. G. L., 166
Walras, 155
Walsh, 28
Wallan, A., 212 n.
Wallerstein, Immanuel, 228, 229 y n., 241
Watt, James, 192 n.
Weber, Max, 167, 169-170, 172 n., 180
Wells, 237 n.
White, Hayden, 271
Williams, Raymond, 243
Williamson, J. C., 195
Wing, E. S., 50 n.
Winstanley, Gerrard, 79 y n., 102 n.
Wittfogel, Karl A., 181, 223 n.
Wortman, S., 253 n.

Zangheri, Renato, 235
Zuidema, 182

ÍNDICE

Prólogo a la última edición 7

Breve, y necesaria, explicación inicial 9

Capítulo 1.—*Los orígenes* 15
Capítulo 2.—*Del Renacimiento a la Ilustración* 41
Capítulo 3.—*La Ilustración* 58
Capítulo 4.—*Capitalismo e historia: la escuela escocesa* 78
Capítulo 5.—*El pensamiento histórico de la Revolución francesa* 98
Capítulo 6.—*Historia y contrarrevolución: 1814-1817* 115
Capítulo 7.—*El materialismo histórico y la crítica del capitalismo* 135
Capítulo 8.—*La destrucción de la ciencia histórica* 153
Capítulo 9.—*La reconstrucción. I: Historia, sociología y antropología* 167
Capítulo 10.—*La reconstrucción. II: La nueva historia económica* 183
Capítulo 11.—*La reconstrucción. III: La escuela de «Annales»*. . 200
Capítulo 12.—*El marxismo en el siglo XX. I: Desnaturalización y dogmatismo* 214
Capítulo 13.—*El marxismo en el siglo XX. II: Desarrollo y renovación* 230
Capítulo 14.—*Repensar la historia para replantear el futuro* . . 247

Epílogo.—*La historia tras la crisis de 1989* 264

Notas 277
Índice de nombres 347

JOSEP FONTANA

Historia: análisis del pasado y proyecto social

Este libro provocador, cuya publicación en 1982 incomodó a los medios académicos de entonces, se convirtió, sin embargo, en una herramienta fundamental con la que una generación de estudiantes y enseñantes de historia, tanto en España como en América Latina, construyó su oficio de historiador aprendiendo que éste consistía, sobre todo, en vivir en contacto con los problemas reales de los hombres y de las mujeres del mundo de hoy.

Pero más allá de su valor científico, esta obra del profesor Fontana ha tenido el grán mérito de enseñarnos a todos a entender críticamente el marco de relaciones sociales en que nos desenvolvemos y a liberarnos de los tópicos y prejuicios de una historia que nos ofrece la realidad social actual como el resultado «natural» de la evolución de los acontecimientos, mientras que los obstáculos que se cruzaron en su camino se nos presentan como regresivos, y las alternativas a ella, como utópicas.

JOSEP FONTANA (Barcelona, 1931) es catedrático de Historia económica de la Universidad Pompeu Fabra y director del Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives. Entre sus obras: ***La historia después del fin de la historia, Europa ante el espejo*** e ***Introducción al estudio de la historia***, todas ellas publicadas por CRÍTICA.

I.S.B.N. 84-7423-947-8

9 788474 239478